René GUÉNON
[1886-1951]

(1967) [1989]

ÉTUDES SUR L'HINDOUISME

NOUVELLE ÉDITION

Un document produit en version numérique par Daniel Boulagnon, bénévole,
professeur de philosophie au lycée Alfred Kastler de Denain (France)
Page web dans Les Classiques des sciences sociales.
Courriel : Boulagnon Daniel boulagnon.daniel@wanadoo.fr

Dans le cadre de : "Les classiques des sciences sociales"
Une bibliothèque numérique fondée et dirigée par Jean-Marie Tremblay,
professeur de sociologie au Cégep de Chicoutimi
Site web : http ://classiques.uqac.ca/

Une collection développée en collaboration avec la Bibliothèque
Paul-Émile-Boulet de l'Université du Québec à Chicoutimi
Site web : http ://bibliotheque.uqac.ca/

Politique d'utilisation de la bibliothèque des Classiques

Toute reproduction et rediffusion de nos fichiers est interdite, même avec la mention de leur provenance, sans l'autorisation formelle, écrite, du fondateur des Classiques des sciences sociales, Jean-Marie Tremblay, sociologue.

Les fichiers des Classiques des sciences sociales ne peuvent sans autorisation formelle :

- être hébergés (en fichier ou page web, en totalité ou en partie) sur un serveur autre que celui des Classiques.

- servir de base de travail à un autre fichier modifié ensuite par tout autre moyen (couleur, police, mise en page, extraits, support, etc...),

Les fichiers (.html, .doc, .pdf, .rtf, .jpg, .gif) disponibles sur le site Les Classiques des sciences sociales sont la propriété des **Classiques des sciences sociales**, un organisme à but non lucratif composé exclusivement de bénévoles.

Ils sont disponibles pour une utilisation intellectuelle et personnelle et, en aucun cas, commerciale. Toute utilisation à des fins commerciales des fichiers sur ce site est strictement interdite et toute rediffusion est également strictement interdite.

L'accès à notre travail est libre et gratuit à tous les utilisateurs. C'est notre mission.

Jean-Marie Tremblay, sociologue

Fondateur et Président-directeur général,

LES CLASSIQUES DES SCIENCES SOCIALES.

Cette édition électronique a été réalisée par Daniel Boulagnon, professeur de philosophie au lycée Alfred Kastler de Denain (France) à partir de :

René GUÉNON

ÉTUDES SUR L’HINDOUISME.

Saligny, France : Les Éditions traditionnelles, 1989, nouvelle édition, 286 pp. Première édition, 1967.

Polices de caractères utilisée : Times New Roman, 14 points.

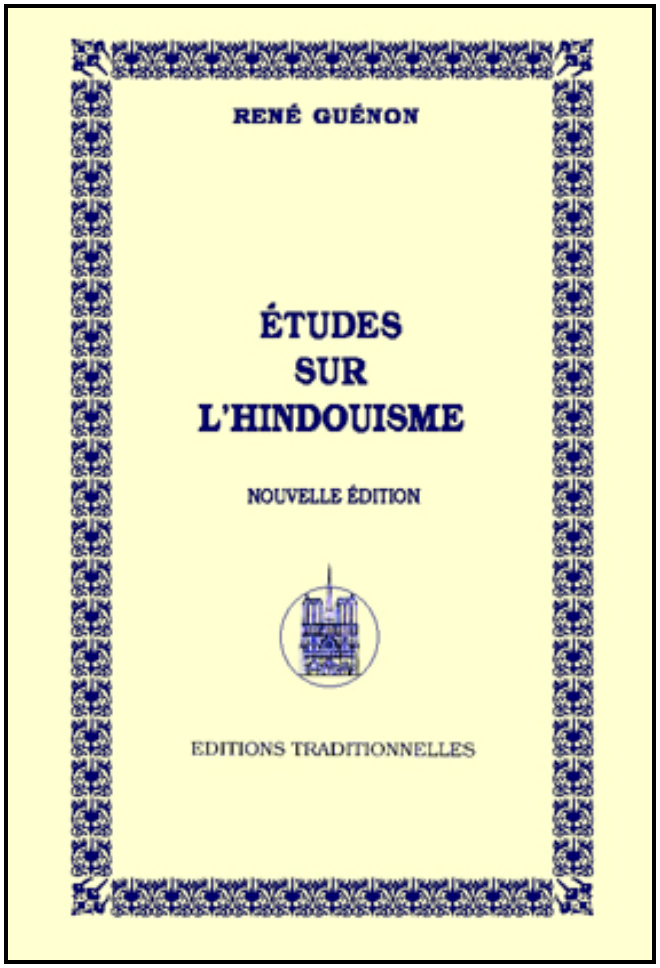
Édition électronique réalisée avec le traitement de textes Microsoft Word 2008 pour Macintosh.

Mise en page sur papier format : LETTRE US, 8.5’’ x 11’’.

Édition numérique réalisée le 1er novembre 2016 à Chicoutimi, Ville de Saguenay, Québec.

René GUÉNON

ÉTUDES SUR L’HINDOUISME.



Saligny, France : Les Éditions traditionnelles, 1989,
nouvelle édition, 286 pp. Première édition, 1967.

REMARQUE

Ce livre est du domaine public au Canada parce qu’une œuvre passe au domaine public 50 ans après la mort de l’auteur(e).

Cette œuvre n’est pas dans le domaine public dans les pays où il faut attendre 70 ans après la mort de l’auteur(e).

Respectez la loi des droits d’auteur de votre pays.

[4]

OUVRAGES DE RENÉ GUÉNON

L'erreur spirite

Aperçus sur l'initiation

Aperçus sur l'ésotérisme chrétien

L'homme et son devenir selon le Vêdânta

La métaphysique orientale

Saint Bernard

Initiation et réalisation spirituelle

Études sur la Franc-Maçonnerie (1er volume)

Études sur la Franc-Maçonnerie (2ème volume)

Le Théosophisme

Etudes sur l'Hindouisme

Comptes rendus

Articles et comptes rendus - Tome 1

Introduction générale à l'étude des doctrines hindoues

Les États multiples de l'Être

Le symbolisme de la Croix

Autorité spirituelle et pouvoir temporel

Orient et Occident

Règne de la quantité et les signes des temps

La crise du Monde moderne [*En préparation dans Les Classiques des sciences sociales. Jmt*]

La grande Triade

L'ésotérisme de Dante

Le roi du Monde

Les principes du calcul infinitésimal

Symboles fondamentaux de la science sacrée

Formes Traditionnelles et Cycles Cosmiques

Symbolisme de la Croix (en 10 x 18)

Aperçus sur l'ésotérisme islamique et le Taoïsme

Mélanges

AYANT TRAIT A RENÉ GUÉNON

Le N° spécial des Etudes Traditionnelles paru en 1951 à l'occasion de la mort de René Guénon réédité en fac-similé (1982).

De Paul CHACORNAC :

La vie simple de René Guénon

Ouvrage commémoratif collectif – 2001 Il y a cinquante ans René Guénon...

De Eddy BATACHE :

Surréalisme et Tradition (épuisé)

La pensée d'André Breton jugée selon l'œuvre de René Guénon

De Jean TOURNIAC :

Propos sur René Guénon (épuisé)

De Jean-Pierre LAURA NT :

Le sens caché dans l'œuvre de René Guénon (épuisé)

[285]

Table des matières

Note de l’éditeur concernant l’édition de 1989 [6]

CHAPITRES

Atmâ-Gîtâ [9]
L'Esprit de l'Inde [15]
Kundalinî-Yoga [27]
La théorie hindoue des cinq éléments [45]
Dharma [69]
Varna [75]
Tantrisme et magie [83]
Le cinquième Vêda [87]
Nâma-Rûpa [95]
Mâyâ [101]
Sanâtana Dharma [105]

COMPTE-RENDU DE LIVRES

1929 [119]
1932 [124]
1933 [127]
1935 [128]
1936 [133]
1937 [141]
1938 [148]
1939 [173]
1940 [178]
1945-1946 [190]
1947 [202]
1948 [207]
1949 [213]

1950 [221]

COMPTE-RENDU D’ARTICLES DE REVUES

1933 [223]
1935 [224]
1936 [227]
1937 [231]
1938 [233]
1939 [239]
1940 [242]
1945-1946 [248]
1947 [269]
1949 [273]
1950 [282]

[6]

ÉTUDES DE L’HINDOUISME

Note de l’Éditeur concernant l’édition de 1989

Retour à la table des matières

Les « *Études sur l’Hindouisme* » représentent une part importante dans l’œuvre de René Guénon. C’est sous ce titre qu’ont été regroupés les écrits de l’auteur portant sur ce sujet et parus dans notre revue « *Voile d’Isis* » devenue « *Études Traditionnelles* » en 1937.

Le livre comporte sur 11 chapitres les articles classés dans l’ordre de leur parution de 1929 à 1950, puis les comptes rendus de livres, suivis des comptes rendus d’articles de revues.

Dans cette édition 1989, nous avons corrigé les fautes typographiques qui nous avaient été signalées dans les impressions successives que nous avions effectuées depuis 1968.

[7]

[8]

ÉTUDES DE L’HINDOUISME

CHAPITRES

Retour à la table des matières

[9]

ÉTUDES DE L’HINDOUISME

Chapitre I

ÂTMÂ-GÎTÂ [1]

Retour à la table des matières

Dans notre plus récent ouvrage, nous avons fait allusion à un sens intérieur de la *Bhagavad-Gîtâ*, qui lorsqu’elle est envisagée à ce point de vue, prend le nom d’*Âtmâ-Gîtâ* [2] ; comme on nous a demandé quelques explications à ce sujet, nous pensons qu’il ne sera pas sans intérêt de les donner ici.

La *Bhagavad-Gîtâ*, qui est, ainsi qu’on le sait, un épisode détaché du *Mahâbhârata* [3], a été tant de fois traduite dans les langues occidentales qu’elle devrait être bien connue de tout le monde ; mais il n’en est rien, car, à vrai dire, aucune de ces traductions ne témoigne d’une véritable compréhension. Le titre même est généralement rendu d’une façon quelque peu inexacte, par « Chant du Bienheureux », car en réalité, le sens principal de *Bhagavat* est celui de « glorieux » et de « vénérable » ; celui d’« heureux » existe aussi, mais d’une façon très se-

---

1 (Publié dans *V.I.*, mars 1930.)

2 *Autorité spirituelle et pouvoir temporel*, ch. V.

3 Nous rappelons que les deux *Itihâsas*, c’est-à-dire le *Râmâyana* et le *Mahâbhârata*, faisant partie de la *Smriti*, donc ayant le caractère d’écrits traditionnels, sont tout autre chose que les simples « poèmes épiques », au sens profane et « littéraire », qu’y voient d’ordinaire les Occidentaux.

condaire, et d'ailleurs il convient assez mal dans le cas dont il s'agit [4]. En effet, *Bhagavat* est une épithète qui s'applique à tous les aspects divins, et [10] aussi aux êtres qui sont considérés comme particulièrement dignes de vénération [5] ; l'idée de bonheur, qui est d'ailleurs, au fond, d'ordre tout individuel et humain ne s'y trouve pas nécessairement contenue. Il n'y a rien d'étonnant à ce que cette épithète soit donnée notamment à Khrishna, qui n'est pas seulement un personnage vénérable, mais qui, en tant que huitième *avatâra* de *Vishnu*, correspond réellement à un aspect divin ; mais il y a encore ici quelque chose de plus.

Pour comprendre ceci, il faut se souvenir que les deux points de vue vishnuïte et shivaïte, qui correspondent à deux grandes voies convenant à des êtres de nature différente, prennent chacun, comme support pour s'élever vers le Principe suprême, un des deux aspects divins, complémentaires en quelque sorte, auxquels ils doivent leurs désignations respectives, et transposent cet aspect de telle façon qu'ils l'identifient au Principe même, envisagé sans aucune restriction et au delà de toute détermination ou spécification quelconque. C'est pourquoi les *Shaivas* désignent le Principe suprême comme *Mahâdêva* ou *Mahêshwara*, qui est proprement un équivalent de *Shiva*, tandis que les *Vaishna-vas* le désignent de même par quelqu'un des noms de *Vishnu*, comme *Nârâyana* ou *Bhagavat*, ce dernier étant surtout employé par une certaine branche qui porte pour cette raison la dénomination de *Bhâgavatas*. Il n'y a d'ailleurs dans tout cela aucun élément de contradiction : les noms sont multiples comme les voies auxquelles ils se rapportent, mais ces voies, plus ou moins directement conduisent toutes vers le même but ; la doctrine hindoue ne connaît rien de semblable à l'exclusivisme occidental, pour lequel une seule et même voie devrait convenir pareillement à tous les êtres, sans tenir aucun compte des différences de nature qui existent entre ceux-ci.

---

4 Il y a une certaine parenté, qui peut prêter à confusion, entre les racines *bhaj* et *bhuj ;* cette dernière, dont le sens primitif est celui de « manger », exprime surtout les idées de jouissance, de possession, de bonheur ; par contre, dans la première et dans ses dérivés, comme *bhaga* et surtout *bhakti*, les idées prédominantes sont celles de vénération, d'adoration, de respect, de dévouement ou d'attachement.

5 Les Bouddhistes donnent naturellement ce titre à Bouddha, et les Jaïnas le donnent de même à leurs *Tîrthankaras*.

[11]

Maintenant, il sera facile de comprendre que *Bha-gavat*, étant identifié au Principe suprême, n’est autre, par là-même, que l’*Âtmâ* inconditionné ; et ceci est vrai dans tous les cas, que cet *Âtmâ* soit envisagé dans l’ordre « macrocosmique » ou dans l’ordre « microcosmique », suivant qu’on voudra faire l’application à des points de vue divers ; nous ne pouvons évidemment songer à reproduire tous les développements que nous avons déjà donnés ailleurs à ce sujet [6]. Ce qui nous intéresse le plus directement ici, c’est l’application que nous pouvons appeler « microcosmique » c’est-à-dire celle qui est faite à chaque être considéré en particulier ; à cet égard, Krishna et Arjuna représentent respectivement le « Soi » et le « moi », la personnalité et l’individualité, qui sont *Âtmâ* inconditionné et *jîvâtmâ*. L’enseignement donné par Krishna à Arjuna est, à ce point de vue intérieur, l’intuition intellectuelle supra-rationnelle par laquelle le « Soi » se communique au « moi », lorsque celui-ci est « qualifié » et préparé de telle façon que cette communication puisse s’établir effectivement.

On devra remarquer, car ceci est de la plus grande importance pour ce dont il s’agit, que Krishna et Arjuna sont représentés comme montés sur un même char ; ce char est le « véhicule » de l’être envisagé dans son état de manifestation ; et, tandis qu’Arjuna combat, Krishna conduit le char sans combattre, c’est-à-dire sans être lui-même engagé dans l’action. En effet, la bataille dont il est question symbolise l’action, d’une façon tout à fait générale, sous une forme appropriée à la nature et à la fonction des *Kshatriyas*, à qui le livre est plus spécialement destiné [7] ; le champ de bataille (*Kshêtra*) [12] est le domaine de l’action, dans lequel l’individu développe ses possibilités ; et cette action n’affecte aucunement l’être principiel, permanent et immuable,

---

6 Nous renverrons surtout, pour ceci et pour ce qui va suivre, aux considérations que nous avons exposées dans *L’Homme et son devenir selon le Vêdânta.*

7 Il est à noter que ce sens est aussi, très exactement, celui de la conception islamique de la « guerre sainte » (*jihad*) ; l’application sociale et extérieure n’est ici que secondaire, et ce qui le montre bien, c’est qu’elle constitue seulement la « petite guerre sainte » (*jihad seghir*), tandis que la « grande guerre sainte » (*jihad kebir*) est d’ordre purement intérieur et spirituel.

mais concerne seulement l'« âme vivante » individuelle (*jîvâtmâ*). Les deux qui sont montés sur le même char sont donc la même chose que les deux oiseaux dont il est parlé dans les Upanishads : « Deux oiseaux, compagnons inséparablement unis résident sur un même arbre ; l'un mange le fruit de l'arbre, l'autre regarde sans manger » [8]. Ici aussi, avec un symbolisme différent pour représenter l'action, le premier de ces deux oiseaux est *jîvâtmâ*, et le second est *Âtmâ* inconditionné ; il en est encore de même pour les « deux qui sont entrés dans la caverne », dont il est question dans un autre texte [9] ; et, si ces deux sont toujours étroitement unis, c'est que véritablement ils ne sont qu'un au regard de la réalité absolue, car *jîvâtmâ* ne se distingue d'*Âtmâ* qu'en mode illusoire.

Il y a aussi, pour exprimer cette union, et précisément en rapport direct avec l'*Âtmâ-Gîtâ*, un terme qui est particulièrement remarquable : c'est celui de *Nara-nârâyana*. On sait que *Nârâyana*, « Celui qui marche (ou qui est porté) sur les eaux », est un nom de *Vishnu*, appliqué par transposition à *Paramâtmâ* ou au Principe suprême, ainsi que nous l'avons dit plus haut ; les eaux représentent ici les possibilités formelles ou individuelles [10]. D'autre part, *nara* ou *nri* est l'homme, l'être individuel en tant qu'appartenant à l'espèce humaine ; et il y a lieu de remarquer l'étroite relation [13] qui existe entre ce mot et celui de *nâra* qui désigne les eaux [11] ; ceci nous entraînerait d'ailleurs trop loin de notre sujet. Ainsi, *Nara* et *Nârâyana* sont respectivement l'individuel et l'Universel, le « moi » et le « Soi », l'état manifesté d'un être et son principe non-manifesté ; et ils sont réunis indissolublement dans l'ensemble *Nara-nârâyana*, dont il est parlé parfois comme de deux ascètes résidant sur l'Himâlaya, ce qui rappelle plus spécialement le dernier des textes des *Upanishads* que nous avons mentionnés tout à l'heure, texte dans lequel les « deux qui sont

---

8 *Mundaka Upanishad*, 3e Mundaka, 1er Khanda, shruti 1 ; *Shwê-tâshwatara Upanishad*, (4)e Adhyâya, shruti 6.

9 *Katha Upanishad*, 1er Adhyâya, (3)e Vallî, shruti 1. – La « caverne » n'est autre que la cavité du cœur, qui représente le lieu de l'union de l'individuel avec l'Universel, ou du « moi » avec le « Soi ».

10 Dans la tradition chrétienne, la marche du Christ sur les eaux a une signification qui se rapporte exactement au même symbolisme.

11 Peut-être, chez les Grecs, le nom de Nérée et des Néréides, nymphes des eaux, n'est-il pas sans rapport avec le sanscrit *Nârâ*.

entrés dans la caverne » sont désignés en même temps comme « demeurant sur le plus haut sommet » [12]. On dit aussi que, dans ce même ensemble, *Nara* est Arjuna, et *Nârâyana* est Krishna ; ce sont les deux qui sont montés sur le même char, et c'est toujours, sous un nom ou sous un autre, et quelles que soient les formes symboliques employées, *jîvâtmâ* et *Paramâtmâ*.

Ces indications permettront de comprendre ce qu'est le sens intérieur de la *Bhagavad-Gîtâ*, sens par rapport auquel tous les autres ne sont en somme que des applications plus ou moins contingentes. Cela est vrai notamment du sens social, dans lequel les fonctions de contemplation et d'action, se rapportant respectivement au supra-individuel et à l'individuel, sont considérées comme étant celles du Brâhmane et du Kshatriya [13]. Il est dit que le Brahmane est le type des êtres fixes ou immuables (*sthâvara*), et que le Kshatriya est le type des êtres mobiles ou changeants (*jangama*) [14] ; on peut voir sans difficulté l'analogie qui existe entre [14] ces deux classes d'êtres d'une part, et, d'autre part, la personnalité immuable et l'individualité soumise au changement ; et ceci établit immédiatement le lien entre ce sens et le précédent. Nous voyons, en outre, que là même où il est spécialement question du Kshatriya, celui-ci, parce que l'action est sa fonction propre, peut être pris pour symboliser l'individualité quelle qu'elle soit, qui forcément est aussi engagée dans l'action par les conditions mêmes de son existence, tandis que le Brâhmane, en raison de sa fonction de contemplation ou de connaissance pure, représente les états supérieurs de l'être [15] ; et ainsi l'on pourrait dire que tout être a en lui-même le Brâhmane et le Kshatriya, mais avec prédominance de l'une ou de l'autre des deux natures, suivant que ses tendances le portent principalement du côté de la contemplation ou du côté de l'action.

---

12 Il y a là une indication des rapports symboliques de la caverne et de la montagne, auxquels nous avons eu l'occasion de faire allusion dans *Le Roi du Monde*.

13 Ce point de vue est celui que nous avons développé surtout dans *Autorité spirituelle* et pouvoir temporel.

14 L'ensemble des êtres est parfois désigné par le composé *sthâvarajangama*.

15 C'est pourquoi le Brâhmane est désigné comme un *Dêva* sur la terre, les *Dêvas* correspondant aux états supra-individuels ou informels (quoique encore manifestés) ; cette désignation, qui est rigoureusement juste, semble n'avoir jamais été comprise des Occidentaux.

On voit par là que la portée de l’enseignement contenu dans la *Bhagavad-Gîtâ* est loin de se limiter aux Kshatriyas, entendus au sens propre, bien que la forme sous laquelle cet enseignement est exposé leur convienne tout particulièrement ; et, si les Occidentaux, chez qui la nature du Kshatriya se rencontre beaucoup plus fréquemment que celle du Brâhmane, revenaient à la compréhension des idées traditionnelles, une telle forme est sans doute aussi celle qui leur serait le plus immédiatement accessible.

[15]

ÉTUDES DE L’HINDOUISME

Chapitre II

L’ESPRIT DE L’INDE [16]

Retour à la table des matières

L’opposition de l’Orient et de l’Occident, ramenée à ses termes les plus simples, est au fond identique à celle que l’on se plaît souvent à établir entre la contemplation et l’action. Nous nous sommes déjà expliqué là-dessus en maintes occasions, et nous avons examiné les différents points de vue où l’on peut se placer pour envisager les rapports de ces deux termes : sont-ce vraiment là deux contraires, ou ne seraient-ce pas plutôt deux complémentaires, ou bien encore n’y aurait-il pas, en réalité, entre l’un et l’autre une relation, non de coordination, mais de subordination ? Nous ne ferons donc ici que résumer très rapidement ces considérations, indispensables à qui veut comprendre l’esprit de l’Orient en général et celui de l’Inde en particulier.

Le point de vue qui consiste à opposer purement et simplement l’une à l’autre la contemplation et l’action est le plus extérieur et le plus superficiel de tous. L’opposition existe bien dans les apparences, mais elle ne peut être absolument irréductible ; d’ailleurs, on pourrait en dire autant pour tous les contraires, qui cessent d’être tels dès qu’on s’élève au-dessus d’un certain niveau, celui où leur opposition a

16 [Publié dans *Le Monde Nouveau*, juin 1930.]
[Publié dans *E.T.*, 1937.]

toute sa réalité. Qui dit opposition ou contraste dit, par là même, désharmonie ou déséquilibre, c’est-à-dire quelque chose qui ne peut exister que sous un point de vue particulier et limité ; dans l’ensemble des choses, l’équilibre est fait de la somme de tous les déséquilibres, et tous les désordres partiels concourent bon gré mal gré à l’ordre total.

[16]

En considérant la contemplation et l’action comme complémentaires, on se place à un point de vue déjà plus profond et plus vrai que le précédent, parce que l’opposition s’y trouve conciliée et résolue, ses deux termes s’équilibrant en quelque sorte l’un par l’autre. Il s’agirait alors de deux éléments également nécessaires qui se complètent et s’appuient mutuellement, et qui constituent la double activité, intérieure et extérieure, d’un seul et même être, que ce soit chaque homme pris en particulier ou l’humanité envisagée collectivement. Cette conception est assurément plus harmonieuse et plus satisfaisante que la première ; cependant, si l’on s’y tenait exclusivement, on serait tenté, en vertu de la corrélation ainsi établie, de placer sur le même plan la contemplation et l’action, de sorte qu’il n’y aurait qu’à s’efforcer de tenir autant que possible la balance égale entre elles, sans jamais poser la question d’une supériorité quelconque de l’une par rapport à l’autre. Or, en fait, cette question s’est toujours posée, et, en ce qui concerne l’antithèse de l’Orient et de l’Occident, nous pouvons dire qu’elle consiste précisément en ce que l’Orient maintient la supériorité de la contemplation, tandis que l’Occident, et spécialement l’Occident moderne, affirme au contraire la supériorité de l’action sur la contemplation. Ici, il ne s’agit plus de points de vue dont chacun peut avoir sa raison d’être et être accepté tout au moins comme l’expression d’une vérité relative ; un rapport de subordination étant irréversible, les deux conceptions en présence sont réellement contradictoires, donc exclusives l’une de l’autre, de sorte que forcément l’une est vraie et l’autre fausse. Il faut donc choisir et peut-être la nécessité de ce choix ne s’est-elle jamais imposée avec autant de force et d’urgence que dans les circonstances actuelles ; peut-être même s’imposera-t-elle encore davantage dans un prochain avenir.

Dans ceux de nos ouvrages auxquels nous avons fait [17] allusion plus haut [17], nous avons exposé que la contemplation est supérieure à l’action, comme l’immuable est supérieur au changement. L’action, n’étant qu’une modification transitoire et momentanée de l’être, ne saurait avoir en elle-même son principe et sa raison suffisante ; si elle ne se rattache à un principe qui est au delà de son domaine contingent, elle n’est qu’une pure illusion ; et ce principe dont elle tire toute la réalité dont elle est susceptible, et son existence et sa possibilité même, ne peut se trouver que dans la contemplation ou, si l’on préfère, dans la connaissance. De même, le changement, dans son acception la plus générale, est inintelligible et contradictoire, c’est-à-dire impossible, sans un principe dont il procède et qui, par là même qu’il est son principe, ne peut lui être soumis, donc est forcément immuable ; et c’est pourquoi, dans l’antiquité occidentale, Aristote avait affirmé la nécessité du « moteur immobile de toutes choses ». Il est évident que l’action appartient au monde du changement, du « devenir » ; la connaissance seule permet de sortir de ce monde et des limitations qui lui sont inhérentes, et, lorsqu’elle atteint l’immuable, elle possède elle-même l’immutabilité, car toute connaissance est essentiellement identification avec son objet. C’est là précisément ce qu’ignorent les Occidentaux modernes qui, en fait de connaissance, n’envisagent plus qu’une connaissance rationnelle et discursive, donc indirecte et imparfaite, ce qu’on pourrait appeler une connaissance par reflet, et qui, de plus en plus, n’apprécient même cette connaissance inférieure que dans la mesure où elle peut servir directement à des fins pratiques ; engagés dans l’action au point de nier tout ce qui la dépasse, ils ne s’aperçoivent pas que cette action même dégénère ainsi, par défaut de principe, en une agitation aussi vaine que stérile.

[18]

Dans l’organisation sociale de l’Inde, qui n’est qu’une application de la doctrine métaphysique à l’ordre humain, les rapports de la connaissance et de l’action sont représentés par ceux des deux premières castes, les Brâhmanes et les Kshatriyas, dont elles sont respectivement les fonctions propres. Il est dit que le Brâhmane est le type des êtres

---

17 *Orient et Occident* ; *La crise du monde moderne* ; *Autorité spirituelle et pouvoir temporel*.

stables, et que le Kshatriya est le type des êtres mobiles ou changeants ; ainsi, tous les êtres de ce monde, suivant leur nature, sont principalement en relation avec l’un ou avec l’autre, car il y a une parfaite correspondance entre l’ordre cosmique et l’ordre humain. Ce n’est pas, bien entendu, que l’action soit interdite au Brâhmane, ni la connaissance au Kshatriya, mais elles ne leur conviennent en quelque sorte que par accident et non essentiellement ; le *swadharma*, la loi propre de la caste, en conformité avec la nature de l’être qui lui appartient, est dans la connaissance pour le Brâhmane, dans l’action pour le Kshatriya. Aussi le Brâhmane est-il supérieur au Kshatriya, comme la connaissance est supérieure à l’action ; en d’autres termes, l’autorité spirituelle est supérieure au pouvoir temporel, et c’est en reconnaissant sa subordination vis-à-vis de celle-là que celui-ci sera légitime, c’est-à-dire qu’il sera vraiment ce qu’il doit être ; autrement, se séparant de son principe, il ne pourra s’exercer que d’une façon désordonnée et ira fatalement à sa perte.

Aux Kshatriyas appartient normalement toute la puissance extérieure, puisque le domaine de l’action, c’est le monde extérieur ; mais cette puissance n’est rien sans un principe intérieur, purement spirituel, qu’incarne l’autorité des Brâhmanes, et dans lequel elle trouve sa seule garantie valable. En échange de cette garantie, les Kshatriyas doivent, à l’aide de la force dont ils disposent, assurer aux Brâhmanes le moyen d’accomplir en paix, à l’abri du trouble et de l’agitation, leur propre fonction de connaissance et d’enseignement ; c’est ce qu’on représente sous la figure de *Skanda*, le [19] Seigneur de la guerre, protégeant la méditation de *Ganêsha*, le Seigneur de la connaissance. Tels sont les rapports réguliers de l’autorité spirituelle et du pouvoir temporel ; et, s’ils étaient partout et toujours observés, aucun conflit ne pourrait jamais s’élever entre l’une et l’autre, chacun occupant la place qui doit lui revenir en vertu de la hiérarchie des fonctions et des êtres, hiérarchie strictement conforme à la nature des choses. On voit que la place qui est faite aux Kshatriyas, et par conséquent à l’action, tout en étant subordonnée, est fort loin d’être négligeable, puisqu’elle comprend tout le pouvoir extérieur, à la fois militaire, administratif et judiciaire, qui se synthétise dans la fonction royale. Les Brâhmanes n’ont à exercer qu’une autorité invisible, qui, comme telle, peut être ignorée du vulgaire, mais qui n’en est pas moins le principe de tout pouvoir visible ; cette autorité est comme le pivot autour duquel tour-

nent toutes choses, l’axe fixe autour duquel le monde accomplit sa révolution, le centre immuable qui dirige et règle le mouvement cosmique sans y participer ; et c’est ce que représente l’antique symbole du *swastika*, qui est, pour cette raison, un des attributs de *Ganêsha*.

Il convient d’ajouter que la place qui doit être faite à l’action sera, dans l’application, plus ou moins grande selon les circonstances ; il en est, en effet, des peuples comme des individus, et, alors que la nature de certains est surtout contemplative, celle des autres est surtout active. Il n’est sans doute aucun pays où l’aptitude à la contemplation soit aussi répandue et aussi généralement développée que dans l’Inde ; et c’est pourquoi celle-ci peut être considérée comme représentant par excellence l’esprit oriental. Par contre, parmi les peuples occidentaux, il est bien certain que c’est l’aptitude à l’action qui prédomine chez le plus grand nombre des hommes, et que, même si cette tendance n’était pas exagérée et déviée comme elle l’est présentement, elle subsisterait néanmoins, de sorte que la contemplation ne pourrait [20] jamais être là que l’affaire d’une élite beaucoup plus restreinte. Cela suffirait cependant pour que tout rentre dans l’ordre, car la puissance spirituelle, tout au contraire de la force matérielle, n’est nullement basée sur le nombre ; mais, actuellement, les Occidentaux ne sont véritablement que des hommes sans caste, aucun d’eux n’occupant la place et la fonction qui conviendraient à sa nature. Ce désordre s’étend même rapidement, il ne faut pas se le dissimuler, et semble gagner jusqu’à l’Orient, bien qu’il ne l’affecte encore que d’une façon très superficielle et beaucoup plus limitée que ne pourraient se l’imaginer ceux qui, ne connaissant que des Orientaux plus ou moins occidentalisés, ne se doutent pas du peu d’importance qu’ils ont en réalité. Il n’en est pas moins vrai qu’il y a là un danger qui, malgré tout, risque de s’aggraver, au moins transitoirement ; le « péril occidental » n’est pas un vain mot, et l’Occident, qui en est lui-même la première victime, semble vouloir entraîner l’humanité tout entière dans la ruine dont il est menacé par sa propre faute.

Ce péril, c’est celui de l’action désordonnée, parce que privée de son principe ; une telle action n’est en elle-même qu’un pur néant, et elle ne peut conduire qu’à une catastrophe. Pourtant, dira-t-on, si cela existe, c’est que ce désordre même doit finalement rentrer dans l’ordre universel, qu’il en est un élément au même titre que tout le reste ; et, d’un point de vue supérieur, cela est rigoureusement vrai. Tous les

êtres, qu'ils le sachent ou non, qu'ils le veuillent ou non, dépendent entièrement de leur principe en tout ce qu'ils sont ; l'action désordonnée n'est elle-même possible que par le principe de toute action, mais, parce qu'elle est inconsciente de ce principe, parce qu'elle ne reconnaît pas la dépendance où elle est à son égard, elle est sans règle et sans efficacité positive, et, si l'on peut s'exprimer ainsi, elle ne possède que le plus bas degré de réalité, celui qui est le plus proche de l'illusion pure et simple, précisément parce qu'il est le plus éloigné du principe, en lequel [21] seul est la réalité absolue. Au point de vue du principe, il n'y a que l'ordre ; mais, au point de vue des contingences, le désordre existe, et, en ce qui concerne l'humanité terrestre, nous sommes à une époque où ce désordre paraît triompher.

On peut se demander pourquoi il en est ainsi, et la doctrine hindoue, avec la théorie des cycles cosmiques, fournit une réponse à cette question. Nous sommes dans le *Kali-Yuga,* dans l'âge sombre où la spiritualité est réduite à son minimum, par les lois mêmes du développement du cycle humain, amenant une sorte de matérialisation progressive à travers ses diverses périodes, dont celle-ci est la dernière ; par cycle humain, nous entendons ici uniquement la durée d'un *Manvantara*. Vers la fin de cet âge, tout est confondu, les castes sont mélangées, la famille même n'existe plus ; n'est-ce pas exactement ce que nous voyons autour de nous ? Faut-il en conclure que le cycle actuel touche effectivement à sa fin, et que bientôt nous verrons poindre l'aurore d'un nouveau *Manvantara ?* On pourrait être tenté de le croire, surtout si l'on songe à la vitesse croissante avec laquelle les événements se précipitent ; mais peut-être le désordre n'a-t-il pas encore atteint son point le plus extrême, peut-être l'humanité doit-elle descendre encore plus bas, dans les excès d'une civilisation toute matérielle, avant de pouvoir remonter vers le principe et vers les réalités spirituelles et divines. Peu importe d'ailleurs : que ce soit un peu plus tôt ou un peu plus tard, ce développement descendant que les occidentaux modernes appellent « progrès » trouvera sa limite, et alors l'« âge noir » prendra fin ; alors paraîtra le *Kalkin-avatâra,* celui qui est monté sur le cheval blanc, qui porte sur sa tête un triple diadème, signe de souveraineté dans les trois mondes, et qui tient dans sa main un glaive flamboyant comme la queue d'une comète ; alors le monde du désordre et de l'erreur sera détruit, et, par la puissance purificatrice et régénératrice d'*Agni,* toutes choses seront rétablies et restaurées [22]

dans l’intégralité de leur état primordial, la fin du cycle présent étant en même temps le commencement du cycle futur. Ceux qui savent qu’il doit en être ainsi ne peuvent, même au milieu de la pire confusion, perdre leur immuable sérénité ; si fâcheux qu’il soit de vivre dans une époque de trouble et d’obscurité presque générale, ils ne peuvent en être affectés au fond d’eux-mêmes, et c’est là ce qui fait la force de l’élite véritable. Sans doute, si l’obscurité doit encore aller en s’étendant de plus en plus, cette élite pourra, même en Orient, être réduite à un très petit nombre ; mais il suffit que quelques-uns gardent intégralement la véritable connaissance, pour être prêts, lorsque les temps seront accomplis, à sauver tout ce qui pourra encore être sauvé du monde actuel, et qui deviendra le germe du monde futur.

Ce rôle de conservation de l’esprit traditionnel, avec tout ce qu’il implique en réalité lorsqu’on l’entend dans son sens le plus profond, c’est l’Orient seul qui peut le remplir actuellement ; nous ne voulons pas dire l’Orient tout entier, puisque malheureusement le désordre qui vient de l’Occident peut l’atteindre dans certains de ses éléments ; mais c’est en Orient seulement que subsiste encore une véritable élite, où l’esprit traditionnel se retrouve avec toute sa vitalité. Ailleurs, ce qui en reste se réduit à des formes extérieures dont la signification est depuis longtemps déjà à peu près incomprise, et, si quelque chose de l’Occident peut être sauvé, ce ne sera possible qu’avec l’aide de l’Orient ; mais encore faudra-t-il que cette aide, pour être efficace, trouve un point d’appui dans le monde occidental, et ce sont là des possibilités sur lesquelles il serait actuellement bien difficile d’apporter quelque précision.

Quoi qu’il en soit, l’Inde a en un certain sens, dans l’ensemble de l’Orient, une situation privilégiée sous le rapport que nous envisageons, et la raison en est que, sans l’esprit traditionnel, l’Inde ne serait plus rien. En effet, l’unité hindoue (nous ne disons pas indienne) n’est [23] pas une unité de race ni de langue, elle est exclusivement une unité de tradition ; sont Hindous tous ceux qui adhèrent effectivement à cette tradition, et ceux-là seulement. Ceci explique ce que nous disions précédemment de l’aptitude à la contemplation, plus générale dans l’Inde que partout ailleurs : la participation à la tradition, en effet, n’est pleinement effective que dans la mesure où elle implique la compréhension de la doctrine, et celle-ci consiste avant tout dans la connaissance métaphysique, puisque c’est dans l’ordre métaphysique

pur que se trouve le principe dont dérive tout le reste. C’est pourquoi l’Inde apparaît comme plus particulièrement destinée à maintenir jusqu’au bout la suprématie de la contemplation sur l’action, à opposer par son élite une barrière infranchissable à l’envahissement de l’esprit occidental moderne, à conserver intacte, au milieu d’un monde agité par des changements incessants, la conscience du permanent, de l’immuable et de l’éternel.

Il doit être bien entendu, d’ailleurs, que ce qui est immuable, c’est le principe seul, et que les applications auxquelles il donne lieu dans tous les domaines peuvent et doivent même varier suivant les circonstances et suivant les époques, car, tandis que le principe est absolu, les applications sont relatives et contingentes comme le monde auquel elles se rapportent. La tradition permet des adaptations indéfiniment multiples et diverses dans leurs modalités ; mais toutes ces adaptations, dès lors qu’elles sont faites rigoureusement selon l’esprit traditionnel, ne sont pas autre chose que le développement normal de certaines des conséquences qui sont éternellement contenues dans le principe ; il ne s’agit donc, dans tous les cas, que de rendre explicite ce qui était jusque-là implicite, et ainsi le fond, la substance même de la doctrine, demeure toujours identique sous toutes les différences des formes extérieures. Les applications peuvent être de bien des sortes ; telles sont notamment, non seulement les institutions sociales, auxquelles [24] nous avons déjà fait allusion, mais aussi les sciences, quand elles sont vraiment ce qu’elles doivent être ; et ceci montre la différence essentielle qui existe entre la conception de ces sciences traditionnelles et celle des sciences telles que les a constituées l’esprit occidental moderne. Tandis que celles-là prennent toute leur valeur de leur rattachement à la doctrine métaphysique, celles-ci, sous prétexte d’indépendance, sont étroitement renfermées en elles-mêmes et ne peuvent prétendre qu’à pousser toujours plus loin, mais sans sortir de leur domaine borné ni en reculer les limites d’un pas, une analyse qui pourrait se poursuivre ainsi indéfiniment sans qu’on en soit jamais plus avancé dans la vraie connaissance des choses. Est-ce par un obscur sentiment de cette impuissance que les modernes en sont arrivés à préférer la recherche au savoir, ou est-ce tout simplement parce que cette recherche sans terme satisfait leur besoin d’une incessante agitation qui veut être à elle-même sa propre fin ? Que pourraient faire les Orientaux de ces sciences vaines que l’Occident prétend leur apporter,

alors qu’ils possèdent d’autres sciences incomparablement plus réelles et plus vastes et que le moindre effort de concentration intellectuelle leur en apprend bien plus que toutes ces vues fragmentaires et dispersées, cet amas chaotique de faits et de notions qui ne sont reliés que par des hypothèses plus ou moins fantaisistes, péniblement édifiées pour être aussitôt renversées et remplacées par d’autres qui ne seront pas mieux fondées ? Et qu’on ne vante pas outre mesure, en croyant compenser par là tous leurs défauts, les applications industrielles et techniques auxquelles ces sciences ont donné naissance ; personne ne songe à contester qu’elles ont du moins cette utilité pratique, si leur valeur spéculative est plutôt illusoire ; mais c’est là une chose à laquelle l’Orient ne pourra jamais s’intéresser vraiment, et il estime trop peu ces avantages tout matériels pour leur sacrifier son esprit, parce qu’il sait quelle est l’immense supériorité du point de vue [25] de la contemplation sur celui de l’action, et que toutes les choses qui passent ne sont que néant au regard de l’éternel.

L’Inde véritable, pour nous, ce n’est donc pas cette Inde plus ou moins modernisée, c’est-à-dire occidentalisée, que rêvent quelques jeunes gens élevés dans les universités d’Europe ou d’Amérique, et qui, si fiers qu’ils soient du savoir tout extérieur qu’ils y ont acquis, ne sont pourtant, au point de vue oriental, que de parfaits ignorants, constituant, en dépit de leurs prétentions, tout le contraire d’une élite intellectuelle au sens où nous l’entendons. L’Inde véritable, c’est celle qui demeure toujours fidèle à l’enseignement que son élite transmet à travers les siècles, c’est celle qui conserve intégralement le dépôt d’une tradition dont la source remonte plus haut et plus loin que l’humanité ; c’est l’Inde de *Manu* et des *Rishis*, l’Inde de Shrî Râma et de Shrî Krishna. Nous savons que ce ne fut pas toujours la contrée qu’on désigne aujourd’hui par ce nom ; sans doute même, depuis le séjour arctique primitif dont parle le Vêda, occupa-t-elle successivement bien des situations géographiques différentes ; peut-être en occupera-t-elle d’autres encore, mais peu importe, car elle est toujours là où est le siège de cette grande tradition dont le maintien parmi les hommes est sa mission et sa raison d’être. Par la chaîne ininterrompue de ses Sages, de ses *Gurus* et de ses *Yogîs*, elle subsiste à travers toutes les vicissitudes du monde extérieur, inébranlable comme le *Mêru ;* elle durera autant que *Sanâtana Dharma* (qu’on pourrait traduire par *Lex perennis*, aussi exactement que le permet une langue occidentale), et

jamais elle ne cessera de contempler toutes choses, par l’œil frontal de *Shiva,* dans la sereine immutabilité de l’éternel présent. Tous les efforts hostiles se briseront finalement contre la seule force de la vérité, comme les nuages se dissipent devant le soleil, même s’ils sont parvenus à l’obscurcir momentanément à nos regards. L’action destructrice du temps ne laisse [26] subsister que ce qui est supérieur au temps : elle dévorera tous ceux qui ont borné leur horizon au monde du changement et placé toute réalité dans le devenir, ceux qui se sont fait une religion du contingent et du transitoire, car « celui qui sacrifie à un dieu deviendra la nourriture de ce dieu » ; mais que pourrait-elle contre ceux qui portent en eux-mêmes la conscience de l’éternité ?

[27]

ÉTUDES DE L’HINDOUISME

Chapitre III

KUNDALINÎ-YOGA [18]

Retour à la table des matières

Il a déjà été question ici à diverses reprises des ou-vrages d’Arthur Avalon (sir John Woodroffe), consacrés à l’un des aspects les plus mal connus des doctrines hindoues ; ce qu’on appelle le « tantrisme », parce qu’il se base sur les traités désignés sous le nom générique de *tantras*, et qui est d’ailleurs beaucoup plus étendu et moins nettement délimité qu’on ne le croit d’ordinaire, a toujours été, en effet, à peu près entièrement laissé de côté par les orientalistes, qui en ont été écartés à la fois par la difficulté de le comprendre et par certains préjugés, ceux-ci n’étant d’ailleurs que la conséquence directe de leur incompréhension. L’un des principaux de ces ouvrages, qui a pour titre *The Serpent Power*, a été réédité récemment [19] ; nous ne nous proposons pas d’en faire une analyse, ce qui serait à peu près impossible et d’ailleurs peu intéressant (mieux vaut, pour ceux de nos lecteurs qui savent l’anglais, se reporter au volume lui-même, dont nous

---

18 [Publié dans *V.I.*, octobre-novembre 1933.]

19 *The Serpent Power*, 3e édition revue ; Ganesh et Cie, Madras. – Ce volume comprend la traduction de deux textes : *Shatchakra nirû-pana* et *Pâdukâ-panchaka*, précédée d’une longue et importante introduction ; c’est au contenu de celle-ci que se rapporte notre étude.

ne donnerions jamais qu'une idée incomplète), mais plutôt de préciser la véritable signification de ce dont il traite, sans nous astreindre, d'ailleurs, à suivre l'ordre dans lequel les questions y sont exposées [20].

[28]

Nous devons dire, tout d'abord, que nous ne pouvons pas être entièrement d'accord avec l'auteur sur le sens fondamental du mot *yoga*, qui, étant littéralement celui d'« union », ne pourrait se comprendre s'il ne s'appliquait essentiellement au but suprême de toute « réalisation » ; il objecte à cela qu'il ne peut être question d'union qu'entre deux êtres distincts, et que *Jîvâtmâ* n'est point réellement distinct de *Paramâtmâ*. Ceci est parfaitement exact, mais, quoique l'individu ne se distingue en effet de l'Universel qu'en mode illusoire, il ne faut pas oublier que c'est de l'individu que part forcément toute « réalisation » (ce mot lui-même n'aurait autrement aucune raison d'être), et que, de son point de vue, celle-ci présente l'apparence d'une « union », laquelle, à vrai dire, n'est point quelque chose « qui doit être effectué », mais seulement une prise de conscience de « ce qui est », c'est-à-dire de l'« Identité suprême ». Un terme comme celui de *yoga* exprime donc l'aspect que prennent les choses vues du côté de la manifestation, et qui est évidemment illusoire au même titre que cette manifestation elle-même ; mais il en est de même, inévitablement, de toutes les formes du langage puisqu'elles appartiennent au domaine de la manifestation individuelle, et il suffit d'en être averti pour ne pas être induit en erreur par leur imperfection, ni tenté de voir là l'expression d'un « dualisme » réel. Ce n'est que secondairement et par extension que ce même mot *yoga* peut être ensuite appliqué à l'ensemble des divers moyens mis en œuvre pour atteindre la « réalisation », moyens qui ne sont que préparatoires et auxquels le nom d'« union », de quelque façon qu'on l'entende, ne saurait convenir proprement ; mais tout ceci, d'ailleurs, n'affecte en rien l'exposé de ce dont il s'agit, car, dès lors que le mot *yoga* est précédé d'un déterminatif, de manière à

---

20 Sur beaucoup de points, nous ne pouvons mieux faire que de renvoyer d'autre part à notre propre ouvrage, *L'Homme et son devenir selon le Vêdânta*, pour de plus amples explications qu'il nous est impossible de reproduire dans le cadre d'un article, et que nous devons, par conséquent, supposer déjà connues.

en distinguer plusieurs sortes, il est bien évident qu'il est employé pour désigner les moyens, qui seuls sont multiples, tandis que le but est nécessairement un et le même dans tous les cas.

[29]

Le genre de *yoga* dont il est ici question se rattache à ce qui est appelé *laya-yoga*, et qui consiste essentiellement dans un processus de « dissolution » (*laya*), c'est-à-dire de résorption, dans le non-manifesté, des différents éléments constitutifs de la manifestation individuelle, cette résorption s'effectuant graduellement suivant un ordre qui est rigoureusement inverse de celui de la production (*srishti*) ou du développement (*pra-pancha*) de cette même manifestation [21]. Les éléments ou principes dont il s'agit sont les *tattwas* que le *Sânkhya* énumère comme productions de *Prakriti* sous l'influence de *Purusha :* le « sens interne », c'est-à-dire le « mental » (*manas*), joint à la conscience individuelle (*ahankâra*), et par l'intermédiaire de celle-ci à l'intellect (*Buddhi* ou *Mahat*) ; les cinq *tanmâtras* ou essences élémentaires subtiles ; les cinq facultés de sensation (*jnânêndriyas*) et les cinq facultés d'action (*kar-mêndriyas*) [22] ; enfin, les cinq *bhûtas* ou

---

21 Il est regrettable que l'auteur emploie fréquemment, et en particulier pour traduire *srishti*, le mot de « création », qui, ainsi que nous l'avons souvent expliqué, ne convient pas au point de vue de la doctrine hindoue ; nous ne savons que trop à combien de difficultés donne lieu la nécessité de se servir d'une terminologie occidentale, aussi inadéquate que possible à ce qu'il s'agit d'exprimer ; mais nous pensons cependant que ce mot est de ceux qu'on peut assez facilement éviter, et, en fait, nous ne l'avons jamais employé nous-même. Pendant que nous en sommes à cette question de terminologie, signalons aussi l'impropriété qu'il y a à traduire *samâdhi* par « extase » ; ce dernier mot est d'autant plus fâcheux qu'il est normalement employé, dans le langage occidental, pour désigner des états mystiques, c'est-à-dire quelque chose qui est d'un tout autre ordre et avec quoi il importe essentiellement d'éviter toute confusion ; d'ailleurs, il signifie étymologiquement « sortir de soi-même » (ce qui convient bien au cas des états mystiques), tandis que ce que désigne le terme de *samâdhi* est, tout au contraire, une « rentrée » de l'être dans son propre Soi.

22 Le mot *indriya* désigne à la fois une faculté et l'organe correspondant, mais il est préférable de le traduire généralement par « faculté », d'abord parce que cela est conforme à son sens primitif, qui est celui de « pouvoir », et aussi parce que la considération de la faculté est ici plus essentielle que celle

éléments corporels [23]. [30] Chaque *bhûta*, avec le *tanmâtra* auquel il correspond et les facultés de sensation et d'action qui procèdent de celui-ci, est résorbé dans celui qui le précède immédiatement selon l'ordre de production, de telle sorte que l'ordre de résorption est le suivant : l° la terre (*prithvî*), avec la qualité olfactive (*gandha*), le sens de l'odorat (*ghrâna*) et la faculté de locomotion (*pâda*) ; (2)° l'eau (*ap*), avec la qualité sapide (*rasa*), le sens du goût (*rasana*) et la faculté de préhension (*pâni*) ; (3)° le feu (*têjas*), avec la qualité visuelle (*rûpa*), le sens de la vue (*chakshus*) et la faculté d'excrétion (*pâyu*) ; (4)° l'air (*vâyu*), avec la qualité tactile (*sparsha*), le sens du toucher (*twach*) et la faculté de génération (*upas-tha*) ; (5)° l'éther (*âkâsha*), avec la qualité sonore (*shabda*), le sens de l'ouïe (*shrotra*) et la faculté de la parole (*vâch*) ; et enfin, au dernier stade, le tout est résorbé dans le « sens interne » (*manas*), toute la manifestation individuelle se trouvant ainsi réduite à son premier terme, et comme concentrée en un point au-delà duquel l'être passe dans un autre domaine. Tels seront donc ces six degrés préparatoires que devra traverser successivement celui qui suit cette voie de « dissolution », s'affranchissant ainsi graduellement des différentes conditions limitatives de l'individualité, avant d'atteindre l'état supra-individuel où pourra être réalisée, dans la Conscience pure (*Chit*), totale et informelle, l'union effective avec le Soi suprême (*Paramâtmâ*), union dont résulte immédiatement la « Délivrance » (*Moksha*).

Pour bien comprendre ce qui va suivre, il importe de ne jamais perdre de vue la notion de l'analogie constitutive du « Macrocosme » et du « Microcosme », en vertu [31] de laquelle tout ce qui existe dans l'Univers se trouve aussi d'une certaine façon dans l'homme, ce que le *Vishwasâra Tantra* exprime en ces termes : « Ce qui est ici est là, ce qui n'est pas ici n'est nulle part » (*Yad ihâsti tad anyatra*, *yan nêhâsti na tat kwachit*). Il faut ajouter que, en raison de la correspon-

---

de l'organe corporel, en raison de la prééminence de la manifestation subtile par rapport à la manifestation grossière.

23 Nous ne comprenons pas très bien l'objection faite par l'auteur à l'emploi, pour désigner les *bhûtas*, du mot « éléments », qui est le terme traditionnel de la physique ancienne ; il n'y a pas lieu de se préoccuper de l'oubli dans lequel cette acception est tombée chez les modernes, à qui, d'ailleurs, toute conception proprement « cosmologique » est devenue pareillement étrangère.

dance qui existe entre tous les états de l'existence, chacun d'eux contient en quelque sorte en lui-même comme un reflet le tous les autres, ce qui permet de « situer », par exemple, dans le domaine de la manifestation grossière, qu'on l'envisage d'ailleurs dans l'ensemble cosmique ou dans le corps humain, des « régions » correspondant à des modalités diverses de la manifestation subtile, et même à toute une hiérarchie de « mondes » qui représentent autant de degrés différents dans l'existence universelle.

Cela dit, il est facile de concevoir qu'il y ait dans l'être humain des « centres » correspondant respectivement à chacun des groupes de *tattwas* que nous avons énumérés, et que ces centres, bien qu'appartenant essentiellement à la forme subtile (*sûkshma-sharîra*), puissent en un certain sens être « localisés » dans la forme corporelle ou grossière (*sthûla-sharîra*), ou, pour mieux dire, par rapport aux différentes parties de celle-ci, ces « localisations » n'étant en réalité rien d'autre qu'une façon d'exprimer des correspondances telles que celles dont nous venons de parler, correspondances qui impliquent d'ailleurs très réellement un lien spécial entre tel centre subtil et telle portion déterminée de l'organisme corporel. C'est ainsi que les six centres dont il s'agit sont rapportés aux divisions de la colonne vertébrale, appelée *Mêru-danda* parce qu'elle constitue l'axe du corps humain, de même que, au point de vue « macrocosmique », le *Mêru* est l'« axe du monde » [24] : [32] les cinq premiers, dans le sens ascendant, correspondent respectivement aux régions coccygienne, sacrée, lombaire, dorsale et cervicale, et le sixième à la partie encéphalique du système nerveux central ; mais il doit être bien compris qu'ils ne sont point des centres nerveux, au sens physiologique de ce mot, et qu'on ne doit nullement les assimiler à divers plexus comme certains l'ont prétendu (ce qui est d'ailleurs en contradiction formelle avec leur « localisation » à l'intérieur de la colonne vertébrale elle-même), car ce n'est point d'une identité qu'il s'agit, mais seulement d'une relation entre deux ordres distincts de manifestation, relation qui est d'ailleurs suffisamment justifiée par le fait que c'est précisément par

[24] Il est assez étonnant que l'auteur n'ait pas signalé le rapport de ceci avec le symbolisme du bâton brahmanique (*Brahma-danda*), d'autant plus qu'il fait allusion à plusieurs reprises au symbolisme équivalent du caducée.

le moyen du système nerveux que s’établit une des liaisons les plus directes de l’état corporel avec l’état subtil [25].

De même, les « canaux » subtils (*nâdîs*) ne sont pas plus des nerfs qu’ils ne sont des vaisseaux sanguins ; ce sont, peut-on dire, « les lignes de direction que suivent les forces vitales ». De ces « canaux », les trois principaux sont *sushumnâ*, qui occupe la position centrale, *idâ* et *pingalâ*, les deux *nâdîs* de gauche et de droite, la première féminine ou négative, la seconde masculine ou positive, ces deux dernières correspondant ainsi à une « polarisation » des courants vitaux. *Sus-humnâ* est « située » à l’intérieur de l’axe cérébro-spinal s’étendant jusqu’à l’orifice qui correspond à la couronne [33] de la tête (*Brahma-randhra*) ; *idâ* et *pingalâ* sont à l’extérieur de ce même axe, autour duquel elles s’entrecroisent par une sorte de double enroulement hélicoïdal, pour aboutir respectivement aux deux narines gauche et droite, étant ainsi en rapport avec la respiration alternée de l’une à l’autre narine [26]. C’est sur le parcours de *sushumnâ*, et même plus exactement à son intérieur (car elle est décrite comme renfermant deux autres « canaux » concentriques et plus ténus, appelés *vajrâ* et

---

25 L’auteur fait remarquer très justement combien sont erronées les interprétations données d’ordinaire par les Occidentaux, qui, confondant les deux ordres de manifestation, veulent ramener tout ce dont il s’agit à un point de vue purement anatomique et physiologique : les orientalistes, ignorants de toute science traditionnelle, croient qu’il ne s’agit là que d’une description plus ou moins fantaisiste de certains organes corporels ; les occultistes, de leur côté, s’ils admettent l’existence distincte de l’organisme subtil, se l’imaginent comme une sorte de « double » du corps, soumis aux mêmes conditions que celui-ci, ce qui n’est guère plus exact et ne peut qu’aboutir encore à des représentations grossièrement matérialisées ; et, à ce dernier propos, l’auteur montre avec quelque détail combien les conceptions des théosophistes, en particulier, sont éloignées de la véritable doctrine hindoue.

26 Dans le symbole du caducée, la baguette centrale correspond à *sushumnâ*, les deux serpents à *idâ* et *pingalâ :* celles-ci sont aussi présentées parfois, sur le bâton brahmanique, par le tracé de deux lignes hélicoïdales s’enroulant en sens inverse l’une de l’autre, de façon à se croiser au niveau de chacun des nœuds qui figurent les différents centres. Dans les correspondances cosmiques, *idâ* est rapportée à la Lune, *pingalâ* au Soleil, et *sushumnâ* au principe igné ; il est intéressant de noter la relation que ceci présente avec les trois « Grandes Lumières » du symbolisme maçonnique.

chitrâ) [27], que sont placés les « centres » dont nous avons parlé ; et, comme *sushumnâ* est elle-même « localisée » dans le canal médullaire, il est bien évident qu'il ne peut en aucune façon s'agir là d'organes corporels quelconques.

Ces centres sont appelés « roues » (*chakras*), et sont décrits aussi comme des « lotus » (*padmas*), dont chacun à un nombre déterminé de pétales (rayonnant dans l'intervalle compris entre *vajrâ* et *chitrâ*, c'est-à-dire à l'intérieur de la première et autour de la seconde). Les six chakras sont : *mûlâdhâra*, à la base de la colonne vertébrale ; *swâdhishthâna*, correspondant à la région abdominale ; *manipûra*, à la région ombilicale ; *anâ-hata*, à la région du cœur ; *vishuddha*, à la région de la gorge ; *âjnâ* à la région située entre les deux yeux, c'est-à-dire au « troisième œil » ; enfin, au sommet de la tête, autour du *Brahma-randhra*, est un septième « lotus », *sahasrâra* ou le « lotus à mille pétales », qui n'est pas compté au nombre des *chakras*, parce que, [34] comme nous le verrons par la suite, il se rapporte, en tant que « centre de conscience », à un état qui est au delà des limites de l'individualité [28]. Suivant les descriptions données pour la méditation (*dhyâna*), chaque lotus porte dans son péricarpe le *yantra* ou symbole géométrique du *bhûta* correspondant, dans lequel est le *bîja-mantra* de celui-ci, supporté par son « véhicule » symbolique (*vâhana*) ; là réside aussi une « déité » (*dêvatâ*), accompagnée d'une *shakti* particulière. Les « déités » qui président aux six *chakras*, et qui ne sont autre chose que les « formes de conscience » par lesquelles passe l'être aux stades correspondants, sont respectivement, dans l'ordre ascendant, *Brahmâ*, *Vishnu*, *Rudra*, *Isha*, *Sadâshiva* et *Shambhû*, qui ont d'autre part, au point de vue « macrocosmique », leurs demeures dans six « mondes » (*lokas*) hiérarchiquement superposés : *Bhûrloka*, *Bhuvarloka*, *Swarloka*, *Janaloka*, *Tapoloka* et *Maharloka ;* à *sahasrâra* préside *Paramashiva*, dont la demeure est le *Satyaloka ;* ainsi, tous ces mondes ont

---

27 Il est encore dit que *sushumnâ* correspond par sa nature au feu, *vajrâ* au Soleil, et *chitrâ* à la Lune ; l'intérieur de cette dernière, formant le conduit le plus central, est appelé *Brahma-nâdî*.

28 Les sept nœuds du bâton brahmanique symbolisent les sept « lotus » ; dans le caducée, par contre, il semble que la boule terminale doive être rapportée seulement à *âjnâ*, les deux ailes qui l'accompagnent s'identifiant alors aux deux pétales de ce « lotus ».

leur correspondance dans les « centres de conscience » de l'être humain, suivant le principe analogique que nous avons indiqué précédemment. Enfin, chacun des pétales des différents « lotus » porte une des lettres de l'alphabet sanscrit, ou peut-être serait-il plus exact de dire que les pétales sont les lettres mêmes [29] ; mais il serait peu utile d'entrer maintenant dans plus de détails sur ce sujet, et les compléments nécessaires à cet égard trouveront mieux leur place dans la seconde partie de notre étude, après que nous [35] aurons dit ce qu'est *Kundalinî*, dont nous n'avons pas encore parlé jusqu'ici.

Kundalinî est un aspect de la *Shakti* considérée comme force cosmique : c'est, pourrait-on dire, cette force même en tant qu'elle réside dans l'être humain, où elle agit comme force vitale ; et ce nom de *Kundalinî* signifie qu'elle est représentée comme enroulée sur elle-même à la façon d'un serpent ; ses manifestations les plus générales s'effectuent d'ailleurs sous la forme d'un mouvement en spirale se développant à partir d'un point central qui en est le « pôle » [30]. L'« enroulement » symbolise un état de repos, celui d'une énergie « statique » dont procèdent toutes les formes d'activité manifestée ; en d'autres termes, toutes les forces vitales plus ou moins spécialisées qui sont constamment en action dans l'individualité humaine, sous sa double modalité subtile et corporelle, ne sont que des aspects secondaires de cette même *Shakti* qui en elle-même, en tant que *Kundalinî*, demeure immobile dans le « centreracine » (*mulâdhâra*), comme base et support de toute la manifestation individuelle. Lorsqu'elle est « éveillée », elle se déroule et se meut suivant une direction ascendante, résorbant en elle-même ces diverses *Shaktis* secondaires à mesure qu'elle traverse les différents centres dont nous avons parlé précédemment, jusqu'à ce qu'elle s'unisse finalement à *Paramashiva* dans le « lotus à mille pétales » (*sahasrâra*).

---

29 Les nombres de pétales sont : 4 pour *mûlâdhâra*, 6 pour *swâ-dhishthâna*, 10 pour *manipûra*, 12 pour *anâhata*, 16 pour *vishuddha*, 2 pour *âjnâ*, soit au total 50, ce qui est aussi le nombre des lettres de l'alphabet sanscrit ; toutes les lettres se retrouvent dans *sahas-râra*, chacune d'elles y étant répétée 20 fois (50 × 20 = 1000).

30 Voir ce que nous avons dit au sujet de la spirale dans *Le Symbolisme de la Croix ;* rappelons aussi la figure du serpent enroulé autour de l'« Œuf du Monde » (*Brahmânda*), ainsi que de l'*omphalos*, dont nous retrouverons précisément l'équivalent un peu plus loin.

La nature de *Kundalinî* est décrite comme étant à la fois lumineuse (*jyotirmayî*) et sonore (*shabdamayî* ou *mantramayî*) ; on sait que la « luminosité » est considérée comme caractérisant proprement l'état subtil, et l'on connaît d'autre part le rôle primordial du son dans ce processus cosmogonique ; il y aurait aussi beaucoup [36] à dire, au même point de vue cosmogonique, sur l'étroite connexion qui existe entre le son et la lumière [31]. Nous ne pouvons nous étendre ici sur la théorie très complexe du son (*shabda*) et de ses différentes modalités (*parâ* ou non manifesté, *pashyantî* et *madhyamâ*, appartenant l'une et l'autre à l'ordre subtil, et enfin *vaikharî* qui est la parole articulée), théorie sur laquelle repose toute la science du mantra (*mantra-vidyâ*) ; mais nous ferons remarquer que c'est par là que s'explique, non seulement la présence des *bîja-mantras* des éléments à l'intérieur des « lotus », mais aussi celle des lettres sur leurs pétales. Il doit être bien entendu, en effet, qu'il ne s'agit pas ici des lettres en tant que caractères écrits, ni même des sons articulés que perçoit l'oreille ; mais ces lettres sont regardées comme les *bîja-mantras* ou « noms naturels » de toutes les activités (*krîyâ*) en connexion avec le *tattwa* du centre correspondant, ou comme les expressions en son grossier (*vaikharî-shabda*) des sons subtils produits par les forces qui constituent ces activités.

Kundalinî, tant qu'elle demeure dans son état de repos, réside dans le *mûlâdhâra chakra*, qui est, comme nous l'avons dit, le centre « localisé » à la base de la colonne vertébrale, et qui est la racine (*mûla*) de *sus-humnâ* et de toutes les *nâdîs*. Là est le triangle (*trikona*) appelé *Traipura* [32], qui est le siège de la *Shakti* (*Shakti- pîtha*) ; celle-ci y est enroulée trois fois et demie [33] [37] autour du *linga* symbolique de *Shi-*

---

31 Sur ce point, nous rappellerons seulement, à titre de concordance particulièrement frappante, l'identification établie, au début de l'Évangile de saint Jean, entre les termes *Verbum*, *Lux* et *Vita*, en précisant que, pour être pleinement comprise, elle doit être rapportée au monde de l'*Hiranyagarbha*.

32 Le triangle, comme *yantra* de la *Shakti*, est toujours tracé avec la base en haut et le sommet en bas ; il serait facile d'en montrer la similitude avec nombre d'autres symboles du principe féminin.

33 Nous indiquerons en passant une analogie entre ces trois tours et demi de l'enroulement de *Kundalinî* et les trois jours et demi pendant lesquels, suivant diverses traditions, l'esprit demeure encore lié au corps après la mort, et qui représentent le temps nécessaire au « dénouement » de la force vitale,

va, désigné comme *Swayambhu*, couvrant avec sa tête le *Brahma-dwâra*, c'est-à-dire l'entrée de *sushumnâ* [34]. Il y a deux autres *lingas*, l'un (*Bâna*) dans l'*anâhata chakra*, et l'autre (*Itara*) dans l'*âjnâ chakra ;* ils correspondent aux principaux « nœuds vitaux » (*granthis*), dont la traversée constitue ce qu'on pourrait appeler les « points critiques » dans le processus de *Kundalinî- yoga* [35] ; et il y en a enfin un quatrième (*Para*) dans *sahasrâra*, résidence de *Paramashiva*.

Lorsque *Kundalinî* est « éveillée » par des pratiques appropriées, dans la description desquelles nous n'entrerons pas, elle pénètre à l'intérieur de *sushumnâ* et, au cours de son ascension, « perce » successivement les différents « lotus », qui s'épanouissent à son passage ; et, à mesure qu'elle atteint ainsi chaque centre, elle résorbe en elle, comme nous l'avons déjà dit, les divers principes de la manifestation individuelle qui sont spécialement liés à ce centre, et qui, ramenés ainsi à l'état potentiel, sont entraînés avec elle dans son mouvement vers le centre supérieur. Ce sont là autant de stades du *laya-yoga ;* à chacun de ces stades est rapportée aussi l'obtention de certains « pouvoirs » (*siddhis*) particuliers, [38] mais il importe de remarquer que ce n'est nullement là ce qui en constitue l'essentiel, et même on ne saurait trop y insister, car la tendance générale des Occidentaux est d'attribuer à ces sortes de choses, comme d'ailleurs à tout ce qui est « phénomènes », une importance qu'elles n'ont pas et ne peuvent avoir en réalité. Ainsi que le fait remarquer très justement l'auteur, le

---

demeurée à l'état « non-éveillé » dans le cas de l'homme ordinaire. Un jour est une révolution cyclique, correspondant à un tour de la spirale ; et, le processus de résorption étant toujours inverse de celui de la manifestation, ce déroulement est considéré comme résumant en quelque sorte la vie entière de l'individu, mais reprise en remontant le cours des événements qui l'ont constituée ; il est à peine besoin d'ajouter que ces données mal comprises ont trop souvent engendré toutes sortes d'interprétations fantaisistes.

34 Le *mandala* ou *yantra* de l'élément *Prithvî* est un carré, correspondant comme figure plane au cube, dont la forme symbolise les idées de « fondement » et de « stabilité » ; on pourrait dire, dans le langage de la tradition islamique, qu'on a ici la correspondance dans la « pierre noire », équivalente au *linga* hindou, et aussi à l'*omphalos* qui est, comme nous l'avons exposé ailleurs, un des symboles du « centre du monde ».

35 Ces trois *lingas* se rapportent aussi aux différentes situations, suivant l'état de développement de l'être, du *luz* ou « noyau d'immortalité », dont nous avons parlé dans *Le Roi du Monde*.

yogî (ou, pour parler plus exactement, celui qui est en voie de le devenir) n'aspire à la possession d'aucun état conditionné, fut-ce un état supérieur ou « céleste », si élevé même qu'il puisse être, mais uniquement à la « Délivrance » ; à plus forte raison ne peut-il s'attacher à des « pouvoirs » dont l'exercice relève entièrement du domaine de la manifestation la plus extérieure. Celui qui recherche ces « pouvoirs » pour eux-mêmes et qui en fait le but de son développement, au lieu de n'y voir que de simples résultats accidentels, ne sera jamais un véritable *yogî*, car ils constitueront pour lui des obstacles infranchissables, l'empêchant de continuer à suivre la voie ascendante jusqu'à son terme ultime ; toute sa « réalisation » ne consistera donc jamais qu'en certaines extensions de l'individualité humaine, résultat dont la valeur est rigoureusement nulle au regard du but suprême. Normalement, les « pouvoirs » dont il s'agit ne doivent être regardés que comme des signes indiquant que l'être a atteint effectivement tel ou tel stade ; c'est, si l'on veut, un moyen extérieur de contrôle ; mais ce qui importe réellement, à quelque stade que ce soit, c'est un certain « état de conscience », représenté, ainsi que nous l'avons dit, par une « déité » (*dêvatâ*) à laquelle l'être s'identifie à ce degré de « réalisation » ; et ces états eux-mêmes ne valent que comme préparation graduelle à l'« union » suprême, qui n'a avec eux aucune commune mesure, car il ne saurait y en avoir entre le conditionné et l'inconditionné.

Nous ne reprendrons pas ici l'énumération, que nous avons déjà donnée dans la première partie de cette étude, des centres correspondant aux cinq *bhûtas* et de [39] leurs « localisations » respectives [36] ; ils se rapportent aux différents degrés de la manifestation corporelle, et, dans le passage de l'un à l'autre, chaque groupe de *tattwas* est « dissous » dans le groupe immédiatement supérieur, le plus grossier étant toujours résorbé dans le plus subtil (*sthûlânâm sûkshmê layah*). En dernier lieu vient l'*âjnâ chakra,* où sont les *tattwas* subtils de l'ordre « mental », et dans le péricarpe duquel est le monosyllabe sacré *Om ;* ce centre est ainsi appelé parce c'est là qu'est reçu d'en haut (c'est-à-dire du domaine supra- individuel) le commandement (*âjnâ*)

---

36 Il importe de remarquer qu'*anâhata*, rapporté à la région du cœur, doit être distingué du « lotus du cœur », à huit pétales, qui est la résidence du *Purusha :* ce dernier est « situé » dans le cœur même, considéré comme « centre vital » de l'individualité.

du *Guru* intérieur, qui est *Paramashiva*, auquel le « Soi » est identique en réalité [37]. La « localisation » de ce *chakra* est en rapport direct avec le « troisième œil », qui est l'« œil de la Connaissance » (*Jnâna-chakshus*) ; le centre cérébral correspondant est la glande pinéale, qui n'est point le « siège de l'âme », suivant la conception véritablement absurde de Descartes, mais qui n'en a pas moins un rôle particulièrement important comme organe de connexion avec les modalités extra-corporelles de l'être humain. Comme nous l'avons expliqué ailleurs, la fonction du « troisième œil » se réfère essentiellement au « sens de l'éternité » et à la restauration en l'« état primordial » (dont nous avons aussi signalé à diverses reprises le rapport avec *Hamsa*, sous la forme duquel *Paramashiva* est dit se manifester dans ce centre) ; le stade de « réalisation » correspondant à l'*âjnâ* [40] *chakra* implique donc la perfection de l'état humain, et là est le point de contact avec les états supérieurs, auxquels se rapporte tout ce qui est au delà de ce stade [38].

Au-dessus d'*âjnâ* sont deux *chakras* secondaires appelés *manas* et *soma* [39] ; et dans le péricarpe même de *sahasrâra* est encore un « lo-

---

37 Ce commandement correspond au « mandat céleste » de la tradition extrême-orientale ; d'autre part, la dénomination d'*âjnâ chakra* pourrait être rendue exactement en arabe par *maqâm el-amr*, indiquant que là est le reflet direct, dans l'être humain, du « monde » appelé *âlam el-amr*, de même que, au point de vue « macrocosmique », ce reflet se situe, dans notre état d'existence, au lieu central du « Paradis terrestre » ; on pourrait même déduire de là des considérations précises sur la modalité des manifestations « angéliques » par rapport à l'homme, mais ceci sortirait entièrement de notre sujet.

38 La vue du « troisième œil », par laquelle l'être est affranchi de la condition temporelle (et qui n'a rien de commun avec la « clairvoyance » des occultistes et des théosophistes), est intimement liée à la fonction « prophétique » ; c'est à quoi fait allusion le mot sanscrit *rishi*, qui signifie proprement « voyant », et qui a son équivalent exact dans l'hébreu *roèh*, désignation ancienne des prophètes, remplacée ultérieurement par le mot *nabi* (c'est-à-dire « celui qui parle par inspiration »). Signalons encore, sans pouvoir y insister autrement, que ce que nous indiquons dans cette note et dans la précédente est en relation avec l'interprétation ésotérique de la *Sûrat El-Qadr*, concernant la « descente » du *Qorân*.

39 Ces deux *chakras* sont représentés comme des « lotus » à six et seize pétales respectivement.

tus » à douze pétales, contenant le triangle suprême *Kâmakalâ*, qui est la demeure de la *Shakti* [40]. *Shabdabrahma*, c'est-à-dire l'état « causal » et non-manifesté du son (*shabda*), est représenté par *Kâmakalâ*, qui est la « racine » (*mûla*) de tous les *mantras*, et qui a sa correspondance inférieure (pouvant être regardée comme son reflet par rapport à la manifestation grossière) dans le triangle *Trai-pura* de *mûlâdhâra*. Nous ne pouvons songer à entrer dans le détail des descriptions fort complexes qui sont données de ces différents centres pour la méditation, et qui se rapportent pour la plus grande partie à la *mantra-vidyâ*, ni de l'énumération des diverses *Shaktis* particulières qui ont leur « sièges » entre *âjnâ* et *sahasrâra*. Enfin, *sahasrâra* est appelé *Shivasthâna*, parce qu'il est la résidence de *Paramashiva*, en union avec la suprême *Nirvâna Shakti*, la « Mère des trois mondes » ; c'est la « demeure de béatitude », où le « Soi » (*Âtmâ*) est réalisé. Celui qui connaît véritablement et pleinement *sahasrâra* est affranchi de la « transmigration » (*samsâra*), [41] car il a brisé, par cette connaissance même, tous les liens qui l'y tenaient attaché, et il est parvenu dès lors à l'état de *jîvanmukta*.

Nous terminerons par une remarque, que nous croyons n'avoir encore été faite nulle part, sur la concordance des centres dont il a été question ici avec les *Sephiroth* de la Kabbale, lesquelles, en effet, doivent nécessairement avoir, comme toutes choses, leur correspondance dans l'être humain. On pourrait objecter que les *Sephiroth* sont au nombre de dix, tandis que les six *chakras* et *sahasrâra* ne forment qu'un total de sept ; mais cette objection tombe si l'on observe que, dans la disposition de l'« arbre séphirothique », il y a trois couples placés symétriquement sur les « colonnes » de droite et de gauche, de sorte que l'ensemble des *Sephi-roth* se répartit à sept niveaux différents seulement ; en envisageant leurs projections sur l'axe central ou

40 Une des raisons pour lesquelles la *Shakti* est symbolisée par le triangle est la triplicité de sa manifestation comme Volonté (*Ichchhâ*), Action (*Kriyâ*) et Connaissance (*Jnâna*).

« colonne du milieu », qui correspond à *sushumnâ* (les deux « colonnes » latérales étant en relation avec *idâ* et *pingalâ*), on se trouve donc bien ramené au septénaire [41].

En commençant par le haut, il n'y a tout d'abord aucune difficulté en ce qui concerne l'assimilation de *sahasrâra*, « localisé » à la couronne de la tête, à la *Sephirah* suprême, *Kether*, dont le nom signifie précisément la « Couronne ». Ensuite vient l'ensemble de *Hokmah* et *Binah*, qui doit correspondre à *âjnâ*, et dont la dualité pourrait même être représentée par les deux pétales de ce « lotus » ; d'ailleurs, elles ont pour [42] « résultante » *Daath*, c'est-à-dire la « Connaissance », et nous avons vu que la « localisation » d'*âjnâ* se réfère aussi à l'« œil de la Connaissance » [42]. Le couple suivant, c'est-à-dire *Hesed* et *Geburah*, peut, selon un symbolisme très général concernant les attributs de « Miséricorde » et de « Justice », être mis, dans l'homme, en rapport avec les deux bras [43] ; ces deux *Sephiroth* se placeront donc aux deux épaules, et par conséquent au niveau de la région gutturale, correspondant ainsi à *vishuddha* [44]. Quant à *Thiphereth*, sa position centrale se réfère manifestement au cœur, ce qui entraîne immédiatement sa correspondance avec *anâhata*. Le couple de *Netsah* et *Hod* se placera aux hanches, points d'attache des membres inférieurs, comme celui de *Hesed* et *Geburah* aux épaules, points d'attache supérieurs ; or les hanches sont au niveau de la région ombilicale, donc de *ma-*

---

41 On remarquera la similitude du symbolisme de l'« arbre séphirotique » avec celui du caducée, suivant ce que nous avons indiqué précédemment ; d'autre part, les différents « canaux » qui relient les Séphiroth entre elles ne sont pas sans analogie avec les *nâdîs* (ceci, bien entendu, en ce qui concerne l'application particulière qui peut en être faite à l'être humain).

42 La dualité de *Hokmah* et *Binah* peut d'ailleurs être mise en relation symbolique avec les deux yeux droit et gauche, correspondance « microcosmique » du Soleil et de la Lune.

43 Voir ce que nous avons dit, dans *Le Roi du Monde*, du symbolisme des deux mains, en relation précisément avec la *Shekinah* (dont nous mentionnerons en passant le rapport avec la *Shakti* hindoue) et l'« arbre séphirothique ».

44 C'est aussi aux deux épaules que se tiennent, suivant la tradition islamique, les deux anges chargés d'enregistrer respectivement les actions bonnes et mauvaises de l'homme, et qui représentent également les attributs divins de « Miséricorde » et de « Justice ». Notons encore, à ce propos, qu'on pourrait « situer » aussi d'une façon analogue dans l'être humain la figure symbolique de la « balance » dont il est parlé dans la *Siphra de-Tseniutha*.

nipûra. Enfin, pour ce qui est des deux dernières *Sephiroth*, il semble qu’il y ait lieu d’envisager une interversion, car *Iesod*, d’après la signification même de son nom, est le « fondement », ce qui répond exactement à *mulâdhâra*. Il faudrait alors assimiler *Malkuth* à *swâdhishthâna*, ce que la signification des noms semble d’ailleurs justifier, car *Malkuth* est le « Royaume », et *swâdhishthâna* signifie littéralement la « propre demeure » de la *Shakti*.

[43]

Nous n’avons fait, malgré la longueur de cet exposé, qu’esquisser quelques aspects d’un sujet qui est véritablement inépuisable, espérant seulement avoir pu apporter ainsi quelques éclaircissements utiles à ceux qui voudraient en pousser l’étude plus loin.

[44]

[45]

ÉTUDES DE L’HINDOUISME

Chapitre IV

LA THÉORIE HINDOUE DES CINQ ÉLÉMENTS [45]

Retour à la table des matières

On sait que, dans la doctrine hindoue, le point de vue « cosmologique » est représenté principalement par le *Vaishêshika*, et aussi, sous un autre aspect, par le *Sân-khya*, celui-ci pouvant être caractérisé comme « synthétique » et celui-là comme « analytique ». Le nom du *Vaishêshika* est dérivé de *vishêsha*, qui signifie « caractère distinctif » et, par suite, « chose individuelle » ; il désigne donc proprement la branche de la doctrine qui s’applique à la connaissance des choses en mode distinctif et individuel. Ce point de vue est celui qui correspond le plus exactement, sous la réserve des différences qu’entraînent nécessairement les modes de pensée respectifs des deux peuples, à ce que les Grecs, surtout dans la période « présocratique », appelaient « philosophie physique ». Nous préférons cependant employer le terme de « cosmologie » pour éviter toute équivoque, et pour mieux marquer la différence profonde qui existe entre ce dont il s’agit et la physique des modernes ; et, d’ailleurs, c’est bien ainsi que la « cosmologie » était entendue au moyen âge occidental.

---

45 [Publié dans *V.I.*, août-septembre 1935.]

Comprenant dans son objet ce qui se rapporte aux choses sensibles ou corporelles, qui sont d'ordre éminemment individuel, le *Vaishêshika* s'est occupé de la théorie des éléments, qui sont les principes constitutifs des corps, avec plus de détails que ne pouvaient le faire les autres branches de la doctrine ; il faut remarquer cependant qu'on est obligé de faire appel à ces dernières, et surtout au *Sânkhya*, lorsqu'il s'agit de rechercher [46] quels sont les principes plus universels, dont procèdent ces éléments. Ceux-ci sont, suivant la doctrine hindoue, au nombre de cinq ; ils sont appelés en sanscrit *bhûtas*, mot dérivé de la racine verbale *bhû*, qui signifie « être », mais plus particulièrement au sens de « subsister » c'est-à-dire qui désigne l'être manifesté envisagé sous son aspect « substantiel » (l'aspect « essentiel » étant exprimé par la racine *as*) ; par suite, une certaine idée de « devenir » s'attache aussi à ce mot, car c'est du côté de la « substance » qu'est la racine de tout « devenir », par opposition à l'immutabilité de l'« essence » ; et c'est en ce sens que *Prakriti* ou la « Substance universelle » peut être désignée proprement comme la « Nature », mot qui, de même que son équivalent grec *phusis*, implique précisément avant tout, par sa dérivation étymologique, cette idée même de « devenir ». Les éléments sont donc regardés comme des déterminations substantielles, ou, en d'autres termes, comme des modifications de *Prakriti*, modifications qui n'ont d'ailleurs qu'un caractère purement accidentel par rapport à celle-ci, comme l'existence corporelle elle-même, en tant que modalité définie par un certain ensemble de conditions déterminées, n'est rien de plus qu'un simple accident par rapport à l'Existence universelle envisagée dans son intégralité.

Si maintenant l'on considère, dans l'être, l'« essence » corrélativement à la « substance », ces deux aspects étant complémentaires l'un de l'autre et correspondant à ce que nous pouvons appeler les deux pôles de la manifestation universelle, ce qui revient à dire qu'ils sont les expressions respectives de *Purusha* et de *Pra-kriti* dans cette manifestation, il faudra qu'à ces déterminations substantielles que sont les cinq éléments corporels correspondent un nombre égal de déterminations essentielles ou d'« essences élémentaires », qui en soient, pourrait-on dire, les « archétypes », les principes idéaux ou « formels » au sens aristotélicien de ce dernier mot, et qui appartiennent, non plus au domaine [47] corporel, mais à celui de la manifestation subtile. Le *Sânkhya* considère en effet de cette façon cinq essences

élémentaires, qui ont reçu le nom de *tanmâtras :* ce terme signifie littéralement une « mesure » ou une « assignation » délimitant le domaine propre d'une certaine qualité ou « quiddité » dans l'Existence universelle. Il va de soi que ces *tanmâtras*, par là même qu'ils sont de l'ordre subtil, ne sont aucunement perceptibles par les sens comme les éléments corporels et leurs combinaisons ; ils sont seulement « conceptibles » idéalement, et ils ne peuvent recevoir de désignations particulières que par analogie avec les différents ordres de qualités sensibles qui leur correspondent, puisque c'est la qualité qui est ici l'expression contingente de l'essence. En fait, ils sont désignés habituellement par les noms mêmes de ces qualités : auditive ou sonore (*shabda*), tangible (*sparsha*), visible (*rûpa*, avec le double sens de forme et de couleur), sapide (*rasa*), olfactive (*gandha*) ; mais nous disons que ces désignations ne doivent être prises que comme analogiques, car ces qualités ne peuvent être envisagées ici qu'à l'état principiel, en quelque sorte, et « non-développé », puisque c'est seulement par les *bhûtas* qu'elles seront, comme nous allons le voir, manifestées effectivement dans l'ordre sensible. La conception des *tanmâtras* est nécessaire lorsqu'on veut rapporter la notion des éléments aux principes de l'Existence universelle, auxquels elle se rattache encore, d'ailleurs, mais cette fois du côté « substantiel », par un autre ordre de considérations dont nous aurons à parler dans la suite : mais par contre, cette conception n'a évidemment pas à intervenir quand on se borne à l'étude des existences individuelles et des qualités sensibles comme telles, et c'est pourquoi il n'en est pas question dans le *Vaishêshika*, qui, par définition même, se place précisément à ce dernier point de vue.

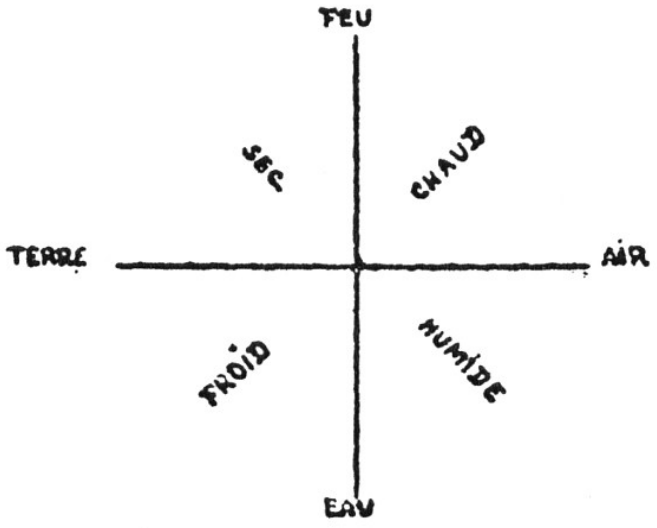
Nous rappellerons que les cinq éléments reconnus par la doctrine hindoue sont les suivants : *âkâsha*, l'éther ; *vâyu*, l'air ; *têjas*, le feu ; *ap*, l'eau ; *prithvî*, [48] la terre. Cet ordre est celui de leur développement ou de leur différenciation, à partir de l'éther qui est l'élément primordial ; c'est toujours dans cet ordre qu'ils sont énumérés dans tous les textes du *Vêda* où il en est fait mention, notamment dans les passages de la *Chhân-dogya-Upanishad* et de la *Taittirîyaka-Upanishad* où leur genèse est décrite ; et leur ordre de résorption ou de retour à l'état indifférencié, est naturellement inverse de celui-là. D'autre part, à chaque élément correspond une qualité sensible qui est regardée comme sa qualité propre, celle qui en manifeste essentielle-

ment la nature et par laquelle celle-ci nous est connue ; et la correspondance ainsi établie entre les cinq éléments et les cinq sens est la suivante : à l'éther correspond l'ouïe (*shrotra*), à l'air le toucher (*twach*), au feu la vue (*chakshus*), à l'eau le goût (*rasana*), à la terre l'odorat (*ghrâna*), l'ordre de développement des sens étant aussi celui des éléments auxquels ils sont liés et dont ils dépendent directement ; et cet ordre est, bien entendu, conforme à celui dans lequel nous avons déjà énuméré précédemment les qualités sensibles en les rapportant principiellement aux *tanmâtras*. De plus, toute qualité qui est manifestée dans un élément l'est également dans les suivants, non plus comme leur appartenant en propre, mais en tant qu'ils procèdent des éléments précédents ; il serait en effet contradictoire de supposer que le processus même de développement de la manifestation, en s'effectuant ainsi graduellement, puisse amener, dans un stade ultérieur, le retour à l'état non manifesté de ce qui a été déjà développé dans des stades de moindre différenciation.

Avant d'aller plus loin, nous pouvons, en ce qui concerne le nombre des éléments et leur ordre de dérivation, ainsi que leur correspondance avec les qualités sensibles, faire remarquer certaines différences importantes avec les théories de ces « philosophes physiciens » grecs auxquels nous faisions allusion au début. D'abord, la plupart de ceux-ci n'ont admis que quatre [49] éléments, ne reconnaissant pas l'éther comme un élément distinct ; et en cela, fait assez curieux, ils s'accordent avec les Jaïnas et les Bouddhistes, qui sont en opposition sur ce point, comme sur bien d'autres, avec la doctrine hindoue orthodoxe. Cependant, il faut faire quelques exceptions, notamment pour Empédocle, qui admettait les cinq éléments, mais développés dans l'ordre suivant : l'éther, le feu, la terre, l'eau et l'air, ce qui paraît difficilement justifiable ; et encore, selon certains [46], ce philosophe n'aurait admis, lui aussi, que quatre éléments, qui sont alors énumérés dans un ordre différent ; la terre, l'eau, l'air et le feu. Ce dernier ordre est exactement l'inverse de celui qu'on trouve chez Platon ; aussi faut-il peut-être y voir, non plus l'ordre de production des éléments, mais au contraire leur ordre de résorption les uns dans les autres. D'après divers témoignages, les Orphiques et les Pythagoriciens reconnaissaient les cinq éléments, ce qui est parfaitement normal, étant donné le

46 Struve, *De Elementis Empedoclis.*

caractère proprement traditionnel de leurs doctrines ; plus tard, d’ailleurs, Aristote les admit également ; mais, quoi qu’il en soit, le rôle de l’éther n’a jamais été aussi important ni aussi nettement défini chez les Grecs, tout au moins dans leurs écoles exotériques, que chez les Hindous. Malgré certains textes du Phédon et du Timée, qui sont sans doute d’inspiration pythagoricienne, Platon n’envisage généralement que quatre éléments : pour lui, le feu et la terre sont les éléments extrêmes, l’air et l’eau sont les éléments moyens, et cet ordre diffère de l’ordre traditionnel des Hindous en ce que l’air et le feu y sont intervertis ; on peut se demander s’il n’y a pas là une confusion entre l’ordre de production, si toutefois c’est bien réellement ainsi que Platon lui-même a voulu l’entendre, et une répartition suivant ce qu’on pourrait appeler des degrés de subtilité, que nous retrouverons du reste tout à l’heure. Platon s’accorde avec la doctrine [50] hindoue en attribuant la visibilité au feu comme sa qualité propre, mais il s’en écarte en attribuant la tangibilité à la terre, au lieu de l’attribuer à l’air ; d’ailleurs il semble assez difficile de trouver chez les Grecs une correspondance rigoureusement établie entre les éléments et les qualités sensibles ; et l’on comprend sans peine qu’il en soit ainsi, car, en ne considérant que quatre éléments, on devrait s’apercevoir immédiatement d’une lacune dans cette correspondance, le nombre de cinq étant, par ailleurs, admis partout uniformément en ce qui concerne les sens.



Chez Aristote, on trouve des considérations d’un caractère tout différent, où il est bien question aussi de qualités, mais qui ne sont point les qualités sensibles proprement dites ; ces considérations sont basées en effet sur les combinaisons du chaud et du froid, qui sont respectivement des principes d’expansion et de condensation, avec le sec et l’humide ; le feu est chaud et sec, l’air chaud et humide, l’eau froide et humide, la terre froide et sèche. Les groupements de ces quatre qualités, qui s’opposent deux à deux, ne concernent donc que les quatre éléments ordinaires, à l’exclusion de l’éther, ce qui se justifie d’ailleurs par cette remarque que celui-ci, comme élément primordial, doit contenir en lui-même les ensembles de qualités opposées ou complémentaires, [51] coexistant ainsi à l’état neutre en tant qu’elles s’y équilibrent parfaitement l’une par l’autre, et préalablement à leur différenciation, qui peut être regardée comme résultant précisément d’une rupture de cet équilibre originel. L’éther doit donc être représenté comme situé au point où les oppositions n’existent pas encore, mais à partir duquel elles se produisent, c’est-à-dire au centre de la figure cruciale dont les branches correspondent aux quatre autres éléments ; et cette représentation est effectivement celle qu’ont adoptée les hermétistes du moyen âge, qui reconnaissent expressément l’éther sous le nom de « quintessence » (*quinta essentia*), ce qui implique d’ailleurs une énumération des éléments dans un ordre ascendant ou « régressif », c’est-à-dire inverse de celui de leur production, car autrement l’éther serait le premier élément et non le cinquième ; on peut remarquer aussi qu’il s’agit en réalité d’une « substance » et non d’une « essence », et, à cet égard, l’expression employée montre une confusion fréquente dans la terminologie latine médiévale, où cette distinction entre « essence » et « substance », dans le sens que nous avons indiqué, paraît n’avoir jamais été faite très nettement, ainsi qu’on ne peut que trop facilement s’en rendre compte dans la philosophie scolastique [47].

---

[47] Dans la figure placée en tête du Traité *De Arte Combinatoria* de Leibnitz et qui reflète la conception des hermétistes, la « quintessence » est figurée, au centre de la croix des éléments (ou, si l’on veut de la double croix des éléments et des qualités), par une rose à cinq pétales, formant ainsi le symbole rosicrucien. L’expression *quinta essentia* peut aussi être rapportée à la « quintuple nature de l’éther », laquelle doit s’entendre, non pas de cinq

Pendant que nous en sommes à ces comparaisons, nous devons encore, d'autre part, mettre en garde contre une fausse assimilation à laquelle donne lieu parfois la doctrine chinoise, où l'on trouve en effet quelque chose [52] qu'on désigne aussi d'ordinaire comme les « cinq éléments » ; ceux-ci sont énumérés ainsi : eau, bois, feu, terre, métal, cet ordre étant considéré, dans ce cas encore, comme celui de leur production. Ce qui peut faire illusion, c'est que le nombre est le même de part et d'autre, et que, sur cinq termes, trois portent des dénominations équivalentes ; mais à quoi pourraient correspondre les deux autres, et comment faire coïncider l'ordre indiqué ici avec celui de la doctrine hindoue [48]. La vérité est que, malgré les apparentes similitudes, il s'agit là d'un point de vue entièrement différent, qu'il serait d'ailleurs hors de propos d'examiner ici ; et, pour éviter toute confusion, il vaudrait certainement beaucoup mieux traduire le terme chinois *hing* par un autre mot que celui d'« éléments », par exemple, comme on l'a proposé [49], par celui d'« agents », qui est en même temps plus proche de sa signification réelle.

Ces remarques étant faites, nous devons maintenant, si nous voulons préciser la notion des éléments, écarter tout d'abord, mais sans avoir d'ailleurs à y insister bien longuement, plusieurs opinions erronées assez communément répandues à ce sujet à notre époque. En premier lieu, il est à peine besoin de dire que, si les éléments sont les principes constitutifs des corps, c'est dans un tout autre sens que celui où les chimistes envisagent la constitution de ces corps, lorsqu'ils les regardent comme résultant de la combinaison de certains « corps simples » ou soi-disant tels : d'une part, la multiplicité des corps dits simples s'oppose manifestement à cette assimilation, et, d'autre part, il n'est nullement prouvé qu'il y ait des corps vraiment simples, ce nom étant seulement donné, en fait, à ceux que les chimistes ne savent

---

« éthers » différents comme l'ont imaginé certains modernes (ce qui est en contradiction avec l'indifférenciation de l'élément primordial), mais de l'éther envisagé en lui-même et comme principe des quatre autres éléments ; c'est d'ailleurs là, l'interprétation alchimique de cette rose à cinq pétales dont nous venons de parler.

48 Ces « cinq éléments » se disposent aussi suivant une figure cruciale formée par la double opposition de l'eau et du feu, du bois et du métal mais le centre est ici occupé par la terre.

49 Marcel Granet, *La Pensée chinoise*, p. 313.

pas décomposer. En tout cas, les éléments ne sont pas [53] des corps, même simples, mais bien les principes substantiels à partir desquels les corps sont formés ; on ne doit pas se laisser tromper par le fait qu’ils sont désignés analogiquement par des noms qui peuvent être en même temps ceux de certains corps, auxquels ils ne sont aucunement identiques pour cela ; et tout corps, quel qu’il soit, procède en réalité de l’ensemble des cinq éléments, bien qu’il puisse y avoir dans sa nature une certaine prédominance de l’un ou de l’autre.

On a voulu aussi, plus récemment, assimiler les éléments aux différents états physiques de la matière telle que l’entendent les physiciens modernes, c’est-à-dire en somme à ses différents degrés de condensation, se produisant à partir de l’éther primordial homogène, qui remplit toute l’étendue, unissant ainsi entre elles toutes les parties du monde corporel. À ce point de vue, on fait correspondre, en allant du plus dense au plus subtil, c’est-à-dire dans un ordre inverse de celui qu’on admet pour leur différenciation, la terre à l’état solide, l’eau à l’état liquide, l’air à l’état gazeux, et le feu à un état encore plus raréfié, assez semblable à ce que certains physiciens ont appelé l’« état radiant », et qui devrait alors être distingué de l’état éthérique. On retrouve là cette vaine préoccupation, si commune de nos jours, d’accorder les idées traditionnelles avec les conceptions scientifiques profanes ; ce n’est pas à dire, d’ailleurs, qu’un tel point de vue ne puisse renfermer quelque part de vérité, en ce sens qu’on peut admettre que chacun de ces états physiques a certains rapports plus particuliers avec un élément déterminé ; mais ce n’est là tout au plus qu’une correspondance, et non une assimilation, qui serait du reste incompatible avec la coexistence constante de tous les éléments dans un corps quelconque, sous quelque état qu’il se présente ; et il serait encore moins légitime de vouloir aller plus loin que de prétendre identifier les éléments avec les qualités sensibles qui, à un autre point de vue, s’y rattachent beaucoup plus directement. D’un autre côté, l’ordre de condensation [54] croissante qui est ainsi établi entre les éléments est le même que celui que nous avons trouvé chez Platon : il place le feu avant l’air et immédiatement après l’éther, comme s’il était le premier élément se différenciant au sein de ce milieu cosmique originel ; ce n’est donc pas de cette façon qu’on peut trouver la justification de l’ordre traditionnel affirmé par la doctrine hindoue. Il faut d’ailleurs toujours avoir le plus grand soin d’éviter de s’en tenir ex-

clusivement à un point de vue trop systématique, c'est-à-dire trop étroitement limité et particularisé ; et ce serait assurément mal comprendre la théorie d'Aristote et des hermétistes que nous avons indiquée, que de chercher, sous prétexte qu'elle fait intervenir des principes d'expansion et de condensation, à l'interpréter en faveur d'une identification des éléments avec les divers états physiques dont il vient d'être question.

Si l'on tient absolument à rechercher un point de comparaison avec les théories physiques, dans l'acception actuelle de ce mot, il serait sans doute plus juste de considérer les éléments, en se référant à leur correspondance avec les qualités sensibles, comme représentant différentes modalités vibratoires de la matière, modalités sous lesquelles elle se rend perceptible successivement à chacun de nos sens ; et d'ailleurs, quand nous disons successivement, il doit être bien entendu qu'il ne s'agit en cela que d'une succession purement logique [50]. Seulement, quand on parle ainsi des modalités vibratoires de la matière, aussi bien que quand il est question de ses états physiques, il est un point auquel il faut faire attention : c'est que, chez les Hindous tout au moins (et même aussi chez les Grecs dans une certaine mesure), on ne trouve pas la notion de matière [55] au sens des physiciens modernes ; la preuve en est que, comme nous l'avons déjà fait remarquer ailleurs, il n'existe en sanscrit aucun mot qui puisse, même approximativement, se traduire par « matière ». Si donc il est permis de se servir parfois de cette notion de matière pour interpréter les conceptions des anciens, afin de se faire comprendre plus facilement, on ne doit cependant jamais le faire qu'avec certaines précautions ; mais il est possible d'envisager des états vibratoires, par exemple, sans faire nécessairement appel aux propriétés spéciales que les modernes attribuent essentiellement à la matière. Malgré cela, une telle conception nous paraît encore plus propre à indiquer analogiquement ce que sont les éléments, à l'aide d'une façon de parler qui fait image, si l'on peut dire, qu'à les définir véritablement ; et peut-être est-ce là, au fond, tout ce qu'il est possible de faire dans le langage que nous avons pré-

---

50 Il va de soi qu'on ne peut songer en aucune façon à réaliser, en supposant une succession chronologique dans l'exercice des différents sens, une conception dans le genre de la statue idéale qu'a imaginée Condillac dans son trop fameux [*Traité des Sensations*].

sentement à notre disposition, par suite de l'oubli où sont tombées les idées traditionnelles dans le monde occidental.

Cependant, nous ajouterons encore ceci : les qualités sensibles expriment, par rapport à notre individualité humaine, les conditions qui caractérisent et déterminent l'existence corporelle, en tant que mode particulier de l'Existence universelle, puisque c'est par ces qualités que nous connaissons les corps, à l'exclusion de toute autre chose ; nous pouvons donc voir dans les éléments l'expression de ces mêmes conditions de l'existence corporelle, non plus au point de vue humain, mais au point de vue cosmique. Il ne nous est pas possible de donner ici à cette question les développements qu'elle comporterait ; mais du moins peut-on comprendre immédiatement par là comment les qualités sensibles procèdent des éléments, en tant que traduction ou réflexion « microcosmique » des réalités « macrocosmiques » correspondantes. On comprend aussi que les corps, étant proprement définis par l'ensemble des conditions dont il s'agit, soient par là-même constitués [56] comme tels par les éléments en lesquels elles se « substantialisent » ; et c'est là, semble-t-il, la notion la plus exacte, en même temps que la plus générale que l'on puisse donner de ces mêmes éléments.

Nous passerons, après cela, à d'autres considérations qui montreront encore mieux comment la conception des éléments se rattache, non seulement aux conditions spéciales de l'existence corporelle, mais aussi à des conditions d'existence d'un ordre plus universel et, plus précisément, aux conditions mêmes de toute manifestation. On sait quelle importance la doctrine hindoue accorde à la considération des trois *gunas :* ce terme désigne des qualités ou attributions constitutives et primordiales des êtres envisagés dans leurs différents états de manifestation, et qu'ils tiennent du principe « substantiel » de leur existence, car, au point de vue universel, elles sont inhérentes à *Prakriti*, en laquelle elles sont en parfait équilibre dans l'« indistinction » de la pure potentialité indifférenciée. Toute manifestation ou modification de la « substance » représente une rupture de cet équilibre ; les êtres manifestés participent donc des trois *gunas* à des degrés divers, et ce ne sont pas des états, mais des conditions générales auxquelles ils sont soumis dans tout état, par lesquelles ils sont liés en quelque sorte, et qui déterminent la tendance actuelle de leur « devenir ». Nous n'avons pas à entrer ici dans un exposé complet de ce qui concerne les *gunas*,

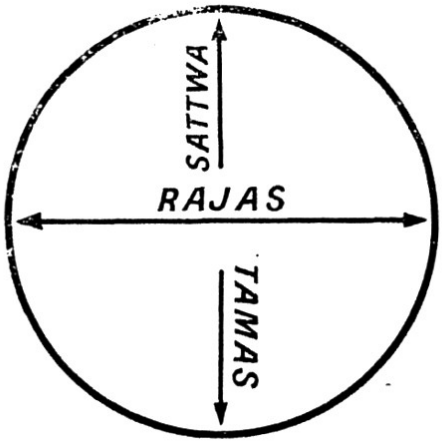
mais seulement à en envisager l’application à la distinction des éléments ; nous ne reviendrons même pas sur la définition de chaque *guna*, que nous avons déjà donnée en plusieurs occasions ; mais nous rappellerons seulement, car c’est là ce qui importe surtout ici, que *sattwa* est représenté comme une tendance ascendante, *tamas* comme une tendance descendante, et *rajas*, qui est intermédiaire entre les deux, comme une expansion dans le sens horizontal.

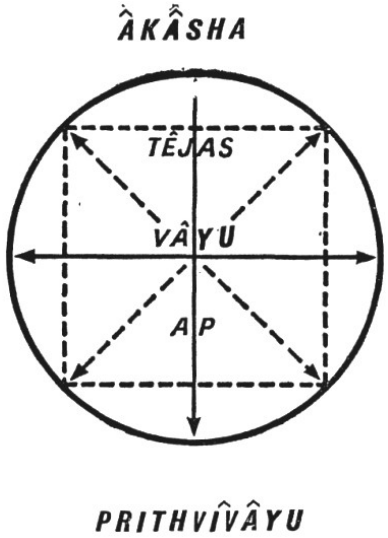
[57]

Les trois *gunas* doivent se trouver en chacun des éléments comme en tout ce qui appartient au domaine de la manifestation universelle ; mais ils s’y trouvent en des proportions différentes, établissant entre ces éléments une sorte de hiérarchie, qu’on peut regarder comme analogue à la hiérarchie qui, à un autre point de vue incomparablement plus étendu, s’établit de même entre les multiples états de l’Existence universelle, bien qu’il ne s’agisse ici que de simples modalités comprises à l’intérieur d’un seul et même état. Dans l’eau et la terre, mais surtout dans la terre, c’est *tamas* qui prédomine ; physiquement, à cette force descendante et compressive correspond la gravitation ou la pesanteur. *Rajas* prédomine dans l’air ; aussi cet élément est-il regardé comme doué essentiellement d’un mouvement transversal. Dans le feu, c’est *sattwa* qui prédomine, car le feu est l’élément lumineux ; la force ascendante est symbolisée par la tendance de la flamme à s’élever, et elle se traduit physiquement par le pouvoir dilatant de la chaleur, en tant que ce pouvoir s’oppose à la condensation des corps.

Pour donner de ceci une interprétation plus précise, nous pouvons figurer la distinction des éléments comme s’effectuant à l’intérieur d’une sphère : dans celle-ci, les deux tendances ascendante et descendante dont nous avons parlé s’exerceront suivant les deux directions opposées prises sur le même axe vertical, en sens contraire l’une de l’autre, et allant respectivement vers les deux pôles ; quant à l’expansion dans le sens horizontal, qui marque un équilibre entre ces deux tendances, elle s’accomplira naturellement dans le plan perpendiculaire au milieu de cet axe vertical, c’est-à-dire le plan de l’équateur. Si nous considérons maintenant les éléments comme se répartissant dans cette sphère suivant les tendances qui prédominent en eux, la terre, en vertu de la tendance descendante de la gravitation, doit occuper le point le plus bas, qui est regardé comme la région de l’obscurité, et qui est en [58] même temps le fond des eaux, tandis que

l'équateur marque leur surface, suivant un symbolisme qui est d'ailleurs commun à toutes les doctrines cosmogoniques, à quelque forme traditionnelle qu'elles appartiennent. L'eau occupe donc l'hémisphère inférieur, et, si la tendance descendante s'affirme encore dans la nature de cet élément, on ne peut pas dire que son action s'y exerce d'une façon exclusive (ou presque exclusive, la coexistence nécessaire des trois *gunas* en toutes choses empêchant l'extrême limite d'être jamais atteinte effectivement dans quelque mode de la manifestation que ce soit), car, si nous considérons un point quelconque de l'hémisphère inférieur autre que le pôle, le rayon qui correspond à ce point a une direction oblique, intermédiaire entre la verticale descendante et l'horizontale. On peut donc regarder la tendance qui est marquée par une telle direction comme se décomposant en deux autres dont elle est la résultante, et qui seront respectivement l'action de *tamas* et celle de *rajas ;* si nous rapportons ces deux actions aux qualités de l'eau, la composante verticale, en fonction de *tamas*, correspondra à la densité, et la composante horizontale, en fonction de *rajas*, à la fluidité. L'équateur marque la région intermédiaire, qui est celle de l'air, élément neutre qui garde l'équilibre entre les deux tendances opposées, comme *rajas* entre *tamas* et *sattwa*, au point où ces deux tendances se neutralisent l'une l'autre, et qui, [59] s'étendant transversalement sur la surface des eaux, sépare et délimite les zones respectives de l'eau et du feu. En effet, l'hémisphère supérieur est occupé par le feu, dans lequel l'action de *sattwa* prédomine, mais où celle de *rajas* s'exerce encore, car la tendance en chaque point de cet hémisphère, indiquée comme précédemment pour l'hémisphère inférieur, est intermédiaire cette fois entre l'horizontale et la verticale ascendante : la composante horizontale, en fonction de *rajas*, correspondra ici à la chaleur, et la composante verticale, en fonction de *sattwa*, à la lumière, en tant que chaleur et lumière sont envisagées comme deux termes complémentaires qui s'unissent dans la nature de l'élément igné.





En tout ceci, nous n’avons pas encore parlé de l’éther : comme il est le plus élevé et le plus subtil de tous les éléments, nous devons le placer au point le plus haut, c’est-à-dire au pôle supérieur, qui est la région de la lumière pure, par opposition au pôle inférieur qui est, comme nous l’avons dit, la région de l’obscurité. Ainsi, l’éther domine la sphère des autres éléments ; mais, en même temps, il faut aussi le regarder comme enveloppant et pénétrant tous ces [60] éléments, dont il est le principe, et cela en raison de l’état d’indifférenciation qui le caractérise, et qui lui permet de réaliser une véritable « omniprésence » dans le monde corporel ; comme le dit Shankarâchârya dans l’*Âtmâ-Bodha*, « l’éther est répandu partout, et il pénètre à la fois l’extérieur et l’intérieur des choses ». Nous pouvons donc dire que, parmi les éléments, l’éther seul atteint le point où l’action de *sattwa* s’exerce au plus haut degré ; mais nous ne pouvons pas l’y localiser exclusivement, comme nous l’avons fait pour la terre au point opposé, et nous devons le considérer comme occupant en même temps la totalité du domaine élémentaire, quelle que soit d’ailleurs la représentation géométrique dont on se servira pour symboliser l’ensemble de ce domaine. Si nous avons adopté la représentation par une figure sphérique, ce n’est pas seulement parce qu’elle est celle qui permet l’interprétation la plus facile et la plus claire, mais c’est aussi, et même avant tout, parce qu’elle s’accorde mieux que toute autre avec les principes généraux du symbolisme cosmogonique, tels qu’on peut

les retrouver dans toutes les traditions ; il y aurait à cet égard des comparaisons fort intéressantes à établir, mais nous ne pouvons entrer ici dans ces développements, qui s’écarteraient beaucoup trop du sujet de la présente étude.

Avant de quitter cette partie de notre exposé, il nous reste encore une dernière remarque à faire : c’est que, si nous prenons les éléments dans l’ordre où nous les avons répartis dans leur sphère, en allant de haut en bas, c’est-à-dire du plus subtil au plus dense, nous retrouvons précisément l’ordre indiqué par Platon ; mais ici cet ordre, que nous pouvons appeler hiérarchique, ne se confond pas avec l’ordre de production des éléments et doit en être soigneusement distingué. En effet, l’air y occupe un rang intermédiaire entre le feu et l’eau, mais il n’en est pas moins produit avant le feu et, à vrai dire, la raison de ces deux situations différentes est au fond la même : c’est que l’air est un élément [61] neutre en quelque sorte, et qui, par là même, correspond à un état de moindre différenciation que le feu et l’eau, parce que les deux tendances ascendante et descendante s’y équilibrent encore parfaitement l’une par l’autre. Par contre, cet équilibre est rompu dans le feu au profit de la tendance ascendante, et dans l’eau au profit de la tendance descendante ; et l’opposition manifestée entre les qualités respectives de ces deux éléments marque nettement l’état de plus grande différenciation auquel ils correspondent. Si l’on se place au point de vue de la production des éléments, il faut regarder leur différenciation comme s’effectuant à partir du centre de la sphère, point primordial où nous placerons alors l’éther en tant qu’il est leur principe ; de là, nous aurons en premier lieu l’expansion horizontale, correspondant à l’air, puis la manifestation de la tendance ascendante, correspondant au feu, et celle de la tendance descendante, correspondant à l’eau d’abord, et ensuite à la terre, point d’arrêt et terme final de toute différenciation élémentaire.

Nous devons maintenant entrer dans quelques détails sur les propriétés de chacun des cinq éléments, et tout d’abord établir que le premier d’entre eux, *âkâsha* ou l’éther, est bien un élément réel et distinct des autres. En effet, comme nous l’avons déjà signalé plus haut, certains, notamment les Bouddhistes, ne le reconnaissent pas comme tel, et, sous prétexte qu’il est *nirûpa*, c’est-à-dire « sans forme », en raison de son homogénéité, ils le regardent comme une « non-entité » et l’identifient au vide, car, pour eux, l’homogène ne peut être qu’un

pur vide. La théorie du « vide universel » (*sarva-shûnya*) se présente d'ailleurs ici comme une conséquence directe et logique de l'atomisme, car, s'il n'y a dans le monde corporel que les atomes qui aient une existence positive, et si ces atomes doivent se mouvoir pour s'agréger les uns aux autres et former ainsi tous les corps, ce mouvement ne pourra s'effectuer que dans le vide. Cependant, cette conséquence n'est pas [62] acceptée par l'école de Kanâda, représentative du *Vaishêshika*, mais hétérodoxe précisément en ce qu'elle admet l'atomisme, dont, bien entendu, ce point de vue « cosmologique » n'est nullement solidaire en lui-même ; inversement, les « philosophes physiciens » grecs qui ne comptent pas l'éther parmi les éléments sont loin d'être tous atomistes, et ils semblent du reste plutôt l'ignorer que le rejeter expressément. Quoi qu'il en soit, l'opinion des Bouddhistes se réfute aisément en faisant remarquer qu'il ne peut pas y avoir d'espace vide, une telle conception étant contradictoire : dans tout le domaine de la manifestation universelle, dont l'espace fait partie, il ne peut pas y avoir de vide, parce que le vide, qui ne peut être conçu que négativement, n'est pas une possibilité de manifestation ; en outre, cette conception d'un espace vide serait celle d'un contenant sans contenu, ce qui est évidemment dépourvu de sens. L'éther est donc ce qui occupe tout l'espace, mais il ne se confond pas pour cela avec l'espace lui-même, car celui-ci, n'étant qu'un contenant, c'est-à-dire en somme une condition d'existence et non pas une entité indépendante, ne peut pas, comme tel, être le principe substantiel des corps, ni donner naissance aux autres éléments ; l'éther n'est donc pas l'espace, mais bien le contenu de l'espace envisagé préalablement à toute différenciation dans cet état d'indifférenciation primordiale, qui est comme une image de l'« indistinction » de *Prakriti* relativement à ce domaine spécial de manifestation qu'est le monde corporel, l'éther renferme déjà en puissance, non seulement tous les éléments, mais aussi tous les corps, et son homogénéité même le rend apte à recevoir toutes les formes dans ses modifications. Étant le principe des choses corporelles, il possède la quantité, qui est un attribut fondamental commun à tous les corps ; en outre, il est regardé comme essentiellement simple, toujours en raison de son homogénéité, et comme impénétrable, parce que c'est lui qui pénètre tout.

[63]

Établie de cette façon, l’existence de l’éther se présente tout autrement que comme une simple hypothèse, et cela montre bien la différence profonde qui sépare la doctrine traditionnelle de toutes les théories scientifiques modernes. Cependant, il y a lieu d’envisager encore une autre objection : l’éther est un élément réel, mais cela ne suffit pas à prouver qu’il soit un élément distinct ; en d’autres termes, il se pourrait que l’élément qui est répandu dans tout l’espace corporel (nous voulons dire par là l’espace capable de contenir des corps) ne soit pas autre que l’air, et alors c’est celui-ci qui serait en réalité l’élément primordial. La réponse à cette objection est que chacun de nos sens nous fait connaître, comme son objet propre, une qualité distincte de celles qui sont connues par les autres sens ; or une qualité ne peut exister que dans quelque chose à quoi elle soit rapportée comme un attribut l’est à son sujet, et, comme chaque qualité sensible est ainsi attribuée à un élément dont elle est la propriété caractéristique, il faut nécessairement qu’aux cinq sens correspondent cinq éléments distincts.

La qualité sensible qui est rapportée à l’éther est le son ; ceci nécessite quelques explications, qui seront facilement comprises si l’on envisage le mode de production du son par le mouvement vibratoire, ce qui est fort loin d’être une découverte récente comme certains pourraient le croire, car Kanâda déclare expressément que « le son est propagé par ondulations, vague après vague, ou onde après onde, rayonnant dans toutes les directions, à partir d’un centre déterminé ». Un tel mouvement se propage autour de son point de départ par des ondes concentriques, uniformément réparties suivant toutes les directions de l’espace, ce qui donne naissance à la figure d’un sphéroïde indéfini et non fermé. C’est là le mouvement le moins différencié de tous, en raison de ce que nous pouvons appeler son « isotropisme », et c’est pourquoi il pourra donner naissance à tous les autres mouvements, qui s’en distingueront [64] en tant qu’ils ne s’effectueront plus d’une façon uniforme suivant toutes les directions ; et, de même, toutes les formes plus particularisées procéderont de la forme sphérique originelle. Ainsi, la différenciation de l’éther primitivement homogène, différenciation qui engendre les autres éléments, a pour origine un mouvement élémentaire se produisant de la façon que nous venons de décrire, à partir d’un point initial quelconque, dans ce mi-

lieu cosmique indéfini ; mais ce mouvement élémentaire n'est pas autre chose que le prototype de l'ondulation sonore. La sensation auditive est d'ailleurs la seule qui nous fasse percevoir directement un mouvement vibratoire ; si même on admet, avec la plupart des physiciens modernes, que les autres sensations proviennent d'une transformation de semblables mouvements, il n'en reste pas moins vrai qu'elles en diffèrent qualitativement en tant que sensations, ce qui est ici la seule considération essentielle. D'autre part, après ce qui vient d'être dit, c'est dans l'éther que réside la cause du son ; mais il est bien entendu que cette cause doit être distinguée des milieux divers qui peuvent servir secondairement à la propagation du son, et qui contribuent à nous le rendre perceptible en amplifiant les vibrations éthériques élémentaires, et cela d'autant plus que ces milieux sont plus denses ; ajoutons enfin, à ce propos, que la qualité sonore est également sensible dans les quatre autres éléments, en tant que ceux-ci procèdent tous de l'éther. À part ces considérations, l'attribution de la qualité sonore à l'éther, c'est-à-dire au premier des éléments, a encore une autre raison profonde, qui se rattache à la doctrine de la primordialité et de la perpétuité du son ; mais c'est là un point auquel nous ne pouvons ici que faire une simple allusion en passant.

Le second élément, celui qui se différencie en premier lieu à partir de l'éther, est *vâyu* ou l'air ; le mot *vâyu*, dérivé de la racine verbale *vâ* qui signifie « aller » ou « se mouvoir », désigne proprement le souffle ou le vent, et, par suite, la mobilité est considérée comme le [65] caractère essentiel de cet élément. D'une façon plus précise, l'air est, ainsi que nous l'avons déjà dit, regardé comme doué d'un mouvement transversal, mouvement dans lequel toutes les directions de l'espace ne jouent plus le même rôle comme dans le mouvement sphéroïdal que nous avons eu à envisager précédemment, mais qui s'effectue au contraire suivant une certaine direction particulière ; c'est donc en somme le mouvement rectiligne, auquel donne naissance la détermination de cette direction. Cette propagation du mouvement suivant certaines directions déterminées implique une rupture de l'homogénéité du milieu cosmique ; et nous avons dès lors un mouvement complexe, qui, n'étant plus « isotrope », doit être constitué par une combinaison ou une coordination de mouvements vibratoires élémentaires. Un tel mouvement donne naissance à des formes également complexes, et, comme la forme est ce qui affecte en pre-

mier lieu le toucher, la qualité tangible peut être rapportée à l’air comme lui appartenant en propre, en tant que cet élément est, par sa mobilité, le principe de la différenciation des formes. C’est donc par l’effet de la mobilité que l’air nous est rendu sensible ; analogiquement, d’ailleurs, l’air atmosphérique ne devient sensible au toucher que par son déplacement ; mais, suivant la remarque que nous avons faite plus haut d’une façon générale, il faut bien se garder d’identifier l’élément air avec cet air atmosphérique, qui est un corps, comme certains n’ont pas manqué de le faire en constatant quelques rapprochements de ce genre. C’est ainsi que Kanâda déclare que l’air est incolore ; mais il est bien facile de comprendre qu’il doit en être ainsi, sans se référer pour cela aux propriétés de l’air atmosphérique, car la couleur est une qualité du feu, et celui-ci est logiquement postérieur à l’air dans l’ordre de développement des éléments ; cette qualité n’est donc pas encore manifestée au stade qui est représenté par l’air.

Le troisième élément est *têjas* ou le feu, qui se manifeste à nos sens sous deux aspects principaux, comme [66] lumière et comme chaleur ; la qualité qui lui appartient en propre est la visibilité, et, à cet égard, c’est sous son aspect lumineux que le feu doit être envisagé ; ceci est trop clair pour avoir besoin d’explication, car c’est évidemment par la lumière seule que les corps sont rendus visibles. Selon Kanâda, « la lumière est colorée, et elle est le principe de la coloration des corps » ; la couleur est donc une propriété caractéristique de la lumière : dans la lumière elle-même, elle est blanche et resplendissante ; dans les divers corps, elle est variable, et l’on peut distinguer parmi ses modifications des couleurs simples et des couleurs mixtes ou mêlées. Notons que les Pythagoriciens, au rapport de Plutarque, affirmaient également que « les couleurs ne sont autre chose qu’une réflexion de la lumière, modifiée de différentes manières » ; on aurait donc grand tort de voir là encore une découverte de la science moderne. D’autre part, sous son aspect calorique, le feu est sensible au toucher, dans lequel il produit l’impression de la température ; l’air est neutre sous ce rapport, puisqu’il est antérieur au feu et que la chaleur est un aspect de celui-ci ; et, quant au froid, il est regardé comme une propriété caractéristique de l’eau. Ainsi, à l’égard de la température comme en ce qui concerne l’action des deux tendances ascendante et descendante que nous avons précédemment définies, le feu et l’eau s’opposent l’un à l’autre, tandis que l’air se trouve dans un état d’équilibre entre ces

deux éléments. D'ailleurs, si l'on considère que le froid augmente la densité des corps en les contractant, alors que la chaleur les dilate et les subtilise, on reconnaîtra sans peine que la corrélation de la chaleur et du froid avec le feu et l'eau respectivement se trouve comprise, à titre d'application particulière et de simple conséquence, dans la théorie générale des trois *gunas* et de leur répartition dans l'ensemble du domaine élémentaire.

Le quatrième élément, *ap* ou l'eau, a pour propriétés caractéristiques, outre le froid dont nous venons de [67] parler, la densité ou la gravité, qui lui est commune avec la terre, et la fluidité ou la viscosité, qui est la qualité par laquelle elle se distingue essentiellement de tous les autres éléments ; nous avons déjà signalé la corrélation de ces deux propriétés avec les actions respectives de *tamas* et de *rajas*. D'autre part, la qualité sensible qui correspond à l'eau est la saveur ; et l'on peut remarquer incidemment, bien qu'il n'y ait pas lieu d'attacher une trop grande importance aux considérations de cette sorte, que ceci se trouve être en accord avec l'opinion des physiologistes modernes qui pensent qu'un corps n'est « sapide » qu'autant qu'il peut se dissoudre dans la salive ; en d'autres termes, la saveur, dans un corps quelconque, est une conséquence de la fluidité.

Enfin, le cinquième et dernier élément est *prithvî* ou la terre, qui ne possédant plus la fluidité comme l'eau correspond à la modalité corporelle la plus condensée de toutes ; aussi est-ce dans cet élément que nous trouvons à son plus haut degré la gravité, qui se manifeste dans la descente ou la chute des corps. La qualité sensible qui est propre à la terre est l'odeur ; c'est pourquoi cette qualité est regardée comme résidant dans des particules solides qui, se détachant des corps, entrent en contact avec l'organe de l'odorat. Sur ce point encore, il ne semble pas qu'il y ait désaccord avec les théories physiologiques actuelles ; mais d'ailleurs, même s'il y avait un désaccord quelconque, cela importerait peu au fond, car l'erreur devrait alors se trouver en tout cas du côté de la science profane, et non pas de celui de la doctrine traditionnelle.

Pour terminer, nous dirons quelques mots de la façon dont la doctrine hindoue envisage les organes des sens dans leur rapport avec les éléments : puisque chaque qualité sensible procède d'un élément dans lequel elle réside essentiellement, il faut que l'organe par lequel cette qualité est perçue lui soit conforme, c'est-à-dire qu'il soit lui-même de

la nature de l’élément correspondant. C’est ainsi que sont constitués les véritables [68] organes des sens, et il faut, contrairement à l’opinion des Bouddhistes, les distinguer des organes extérieurs, c’est-à-dire des parties du corps humain qui ne sont que leurs sièges et leurs instruments. Ainsi, le véritable organe de l’ouïe n’est pas le pavillon de l’oreille, mais la portion de l’éther qui est contenue dans l’oreille interne, et qui entre en vibration sous l’influence d’une ondulation sonore ; et Kanâda fait observer que ce n’est point la première onde ni les ondes intermédiaires qui font entendre le son, mais la dernière onde qui vient en contact avec l’organe de l’ouïe. De même, le véritable organe de la vue n’est pas le globe de l’œil, ni la pupille, ni même la rétine, mais un principe lumineux qui réside dans l’œil, et qui entre en communication avec la lumière émanée des objets extérieurs ou réfléchie par eux ; la luminosité de l’œil n’est pas ordinairement visible, mais elle peut le devenir dans certaines circonstances, particulièrement chez les animaux qui voient dans l’obscurité de la nuit. Il faut remarquer en outre que le rayon lumineux par lequel s’effectue la perception visuelle, et qui s’étend entre l’œil et l’objet perçu, peut être considéré dans les deux sens, d’une part comme partant de l’œil pour atteindre l’objet, et d’autre part, réciproquement, comme venant de l’objet vers la pupille de l’œil ; on trouve une théorie similaire de la vision chez les Pythagoriciens, et ceci s’accorde également avec la définition qu’Aristote donne de la sensation, conçue comme « l’acte commun du sentant et du senti ». On pourrait se livrer à des considérations du même genre pour les organes de chacun des autres sens ; mais nous pensons, par ces exemples, avoir donné à cet égard des indications suffisantes.

Telle est, exposée dans ses grandes lignes et interprétée aussi exactement que possible, la théorie hindoue des éléments, qui, outre l’intérêt propre qu’elle présente en elle-même, est susceptible de faire comprendre, d’une façon plus générale, ce qu’est le point de vue « cosmologique » dans les doctrines traditionnelles.

[69]

ÉTUDES DE L’HINDOUISME

Chapitre V

DHARMA [51]

Retour à la table des matières

Le mot *dharma* semble être un des termes sanscrits qui embarrassent le plus les traducteurs, et ce n’est pas sans raison, car, en fait, il présente de multiples sens, et il est certainement impossible de le rendre toujours uniformément par un même mot dans une autre langue ; peut-être même vaut-il mieux souvent le conserver purement et simplement, à la condition de l’expliquer par un commentaire. M. Gualtherus H. Mees, qui a consacré à ce sujet un livre paru récemment [52], et qui, bien que se bornant presque exclusivement au point de vue social, fait montre de plus de compréhension qu’on n’en rencontre chez la plupart des Occidentaux, fait remarquer très justement que, s’il y a dans ce terme une certaine indétermination, celle-ci n’est nullement synonyme de vague, car elle ne prouve point que les conceptions des anciens aient manqué de clarté, ni qu’ils n’aient pas su distinguer les différents aspects de ce dont il s’agit ; ce prétendu vague, dont on

---

51 [Publié dans *V.I.*, octobre 1935.]

52 *Dharma and Society* (N. V. Service, The Hague ; Luzac and Co., London). La plus grande partie du livre concerne plus spécialement la question des *varnas* ou castes, mais ce point de vue mérite de faire lui seul l’objet d’un autre article.

pourrait trouver bien des exemples, indique plutôt que la pensée des anciens était beaucoup moins étroitement limitée que celle des modernes, et que, au lieu d'être analytique comme celle-ci, elle était essentiellement synthétique. Il subsiste d'ailleurs encore quelque chose de cette indétermination dans un terme comme celui de « loi », par exemple, qui enferme aussi des sens bien différents les uns des autres ; [70] et ce mot « loi » est précisément, avec celui d'« ordre », un de ceux qui, dans bien des cas, peuvent rendre le moins imparfaitement l'idée de *dharma*.

On sait que *dharma* est dérivé de la racine *dhri* qui signifie porter, supporter, soutenir, maintenir [53] ; il s'agit donc proprement d'un principe de conservation des êtres, et par conséquent de stabilité, pour autant du moins que celle-ci est compatible avec les conditions de la manifestation, car toutes les applications du *dharma* se rapportent toujours au monde manifesté. Aussi n'est-il pas possible d'admettre, comme l'auteur semble y être disposé, que ce terme puisse être plus ou moins un substitut d'*Âtmâ*, avec cette seule différence qu'il serait « dynamique » au lieu d'être « statique » ; *Âtmâ* est non-manifesté, donc immuable ; et *dharma* en est une expression, si l'on veut, en ce sens qu'il reflète l'immutabilité principielle dans l'ordre de la manifestation ; il n'est « dynamique » que dans la mesure où manifestation implique nécessairement « devenir », mais il est ce qui fait que ce « devenir » n'est pas pur changement, ce qui y maintient toujours à travers le changement même une certaine stabilité relative. Il est d'ailleurs important de remarquer, à cet égard, que la racine *dhri* est presque identique, comme forme et comme sens, à une autre racine *dhru*, de laquelle dérive le mot *dhruva* qui désigne le « pôle » ; effectivement, c'est à cette idée de « pôle » ou d'« axe » du monde manifesté qu'il convient de se référer si l'on veut comprendre vraiment la notion du *dharma :* c'est ce qui demeure invariable au centre des révolutions de toutes choses, et qui règle le cours du changement par là même qu'il n'y participe pas. Il ne faut pas oublier que, par le caractère synthétique de la pensée qu'il exprime, le langage est ici beaucoup plus étroitement lié au symbolisme que [71] dans les langues

53 Quoi qu'en dise l'auteur, une communauté de racine avec le mot « forme » nous paraît peu vraisemblable, et, en tous cas, nous ne voyons pas bien quelles conséquences on pourrait en tirer.

modernes, et que c’est d’ailleurs de celui-ci qu’il tient cette multiplicité de sens dont nous parlions tout à l’heure ; et peut-être pourrait-on même montrer que la conception du *dharma* se rattache assez directement à la représentation symbolique de l’« axe » par la figure de l’« Arbre du Monde ».

D’autre part, M. Mees signale avec raison la parenté de la notion de *dharma* avec celle de *rita*, qui a étymologiquement le sens de « rectitude » (de la même façon que le *Te* de la tradition extrême orientale, qui est aussi très proche du *dharma*), ce qui rappelle encore évidemment l’idée de « l’axe », qui est celle d’une direction constante et invariable. En même temps, ce terme *rita* est identique au mot « rite », et l’on pourrait dire en effet que ce dernier, à l’origine tout au moins, désigne tout ce qui est accompli conformément à l’ordre ; il n’en vient à prendre une acception plus restreinte que par suite de la dégénérescence qui donne naissance à une activité « profane », dans quelque domaine que ce soit. Il doit être bien entendu que le rite conserve toujours le même caractère, et que c’est l’activité non rituelle qui est en quelque sorte déviée : tout ce qui n’est que « convention » ou « coutume », sans aucune raison profonde, n’existait pas originairement ; et le rite, envisagé traditionnellement, n’a aucun rapport avec tout cela, qui ne peut jamais en être que contrefaçon ou parodie. Mais il y a encore quelque chose de plus : quand nous parlons ici de conformité à l’ordre, il ne faut pas entendre seulement par là l’ordre humain, mais aussi, et même avant tout, l’ordre cosmique ; dans toute conception traditionnelle, en effet, il y a toujours une stricte correspondance entre l’un et l’autre, et c’est précisément le rite qui maintient leurs relations d’une façon consciente, impliquant en quelque sorte une collaboration de l’homme, dans la sphère où s’exerce son activité, à l’ordre cosmique lui-même.

De même, la notion du *dharma* n’est pas limitée à l’homme, mais s’étend à tous les êtres et à tous leurs [72] états de manifestation ; c’est pourquoi une conception uniquement sociale ne saurait être suffisante pour permettre de la comprendre au fond : ce n’est là rien de plus qu’une application particulière, qui ne doit jamais être séparée de la « loi » ou « norme » primordiale et universelle dont elle n’est que la traduction en mode spécifiquement humain. Sans doute, on peut bien parler du *dharma* propre de chaque être (*swadharma*) ou de chaque groupe d’êtres, tel qu’une collectivité humaine par exemple ; mais ce-

ci n'est à vrai dire qu'une particularisation du *dharma* par rapport aux conditions spéciales de cet être ou de ce groupe, dont la nature et la constitution sont forcément analogues à celles de l'ensemble dont il fait partie, que cet ensemble soit un certain état d'existence ou même la manifestation tout entière, car l'analogie s'applique toujours à tous les niveaux et à tous les degrés. On voit que nous sommes ici bien loin d'une conception « morale » : si une idée comme celle de « justice » convient parfois pour rendre le sens de *dharma*, ce n'est qu'en tant qu'elle est une expression humaine de l'équilibre ou de l'harmonie, c'est-à-dire d'un des aspects du maintien de la stabilité cosmique. À plus forte raison, une idée de « vertu » ne peut s'appliquer ici que dans la mesure où elle indique que les actions d'un être sont conformes à sa propre nature, et, par là même, à l'ordre total qui a son reflet ou son image dans la nature de chacun. De même encore, si l'on considère une collectivité humaine et non plus une individualité isolée, l'idée de la « législation » ne rentre dans celle du *dharma* que parce que cette législation doit être normalement une adaptation de l'ordre cosmique au milieu social ; et ce caractère est particulièrement visible en ce qui concerne l'institution des castes, comme nous le verrons dans un prochain article. Ainsi s'expliquent en somme toutes les significations secondaires du mot *dharma ;* il n'y a de difficulté que quand on veut les considérer à part et sans voir comment elles sont dérivées d'un principe commun, [73] qui est, pourrait-on dire, comme l'unité fondamentale à laquelle se ramène leur multiplicité [54].

Avant de terminer cet aperçu, nous devons encore, pour situer plus exactement la notion du *dharma*, indiquer la place qu'il occupe parmi les buts que les Écritures traditionnelles hindoues assignent à la vie humaine. Ces buts sont au nombre de quatre, et ils sont énumérés ainsi dans un ordre hiérarchiquement ascendant : *artha*, *kâma*, *dharma*, *moksha ;* ce dernier, c'est-à-dire la « Délivrance », est seul le but suprême, et, étant au-delà du domaine de la manifestation, il est d'un

---

[54] Il est facile de comprendre aussi que l'application sociale du *dharma* se traduise toujours, si l'on veut employer le langage moderne, comme « devoir » et non comme « droit » ; le *dharma* propre d'un être ne peut évidemment s'exprimer que par ce qu'il doit faire lui-même, et non pas par ce que les autres doivent faire à son égard, et qui relève naturellement du *dharma* de ces autres êtres.

ordre entièrement différent des trois autres et sans commune mesure avec ceux-ci, comme l’absolu est sans commune mesure avec le relatif. Quant aux trois premiers buts, qui se rapportent tous au manifesté, *artha* comprend l’ensemble des biens de l’ordre corporel ; *kâma* est le désir, dont la satisfaction constitue le bien de l’ordre psychique ; *dharma* étant supérieur à celui-ci, il faut considérer sa réalisation comme relevant proprement de l’ordre spirituel, ce qui s’accorde en effet avec le caractère d’universalité que nous lui avons reconnu. Il va de soi, cependant, que tous ces buts, y compris *dharma* lui-même, n’étant toujours que contingents comme la manifestation en dehors de laquelle ils ne sauraient être envisagés, ne peuvent jamais être que subordonnés par rapport au but suprême, vis-à-vis duquel ils ne sont plus en somme que de simples moyens. Chacun de ces mêmes buts est d’ailleurs subordonné aussi à ceux qui lui sont supérieurs tout en demeurant encore relatifs ; mais, lorsqu’ils sont seuls énumérés à l’exclusion de *moksha*, c’est qu’il s’agit d’un point de vue limité à la considération du manifesté, et c’est seulement ainsi que *dharma* [74] peut apparaître parfois comme le but le plus élevé qui soit proposé à l’homme. Nous verrons en outre par la suite que ces buts sont plus particulièrement en correspondance respective avec les différents *varnas* [55] ; et nous pouvons dire dès maintenant que cette correspondance repose essentiellement sur la théorie des trois *gunas*, ce qui montre bien que, ici encore, l’ordre humain apparaît comme indissolublement lié à l’ordre cosmique tout entier.

55 [Cf. le chapitre suivant.]

[75]

ÉTUDES DE L’HINDOUISME

Chapitre VI

VARNA [56]

Retour à la table des matières

M. Gualtherus H. Mees, dans son livre *Dharma and Society* dont nous avons déjà parlé, s’étend surtout, comme nous l’avons dit, sur la question des castes ; il n’accepte d’ailleurs pas ce mot dans le sens où nous l’entendons, mais préfère garder le terme sanscrit *varna* sans le traduire, ou le rendre par une expression comme celle de « classes naturelles », qui, en effet, définit assez bien ce dont il s’agit, puisque c’est véritablement une répartition hiérarchique des êtres humains en conformité avec la nature propre de chacun d’eux. Cependant, il est à craindre que le mot « classes », même accompagné d’un qualificatif, n’évoque l’idée de quelque chose de plus ou moins comparable aux classes sociales de l’Occident, qui, elles, sont à la vérité purement artificielles, et qui n’ont rien de commun avec une hiérarchie traditionnelle, dont elles représentent tout au plus une sorte de parodie ou de caricature. Aussi trouvons-nous, pour notre part, qu’il vaut encore mieux employer le mot « castes », qui n’a assurément qu’une valeur toute conventionnelle, mais qui du moins a été fait exprès pour désigner l’organisation hindoue ; mais M. Mees la réserve aux castes mul-

56 [Publié dans *V.I.*, novembre 1935.]

tiples qui existent en fait dans l'Inde actuelle, et dans lesquelles il veut voir quelque chose de tout à fait différent des *varnas* primitifs. Nous ne pouvons partager cette façon d'envisager les choses, car ce ne sont là en réalité que des subdivisions secondaires, dues à une complexité ou à une différenciation plus grande de l'organisation sociale, et, quelle que soit [76] leur multiplicité, elles n'en rentrent pas moins toujours dans le cadre des quatre *varnas*, qui seuls constituent la hiérarchie fondamentale et demeurent nécessairement invariables, comme expression des principes traditionnels et reflet de l'ordre cosmique dans l'ordre social humain.

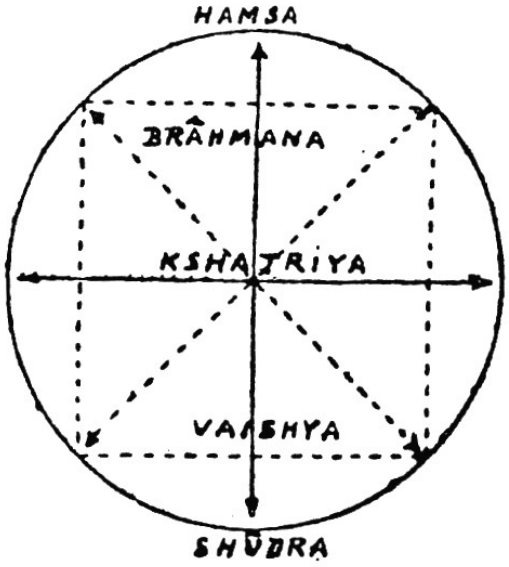
Il y a, sous cette distinction que veut faire M. Mees entre *varna* et « caste », une idée qui nous semble inspirée en grande partie des théories bergsoniennes sur les « sociétés ouvertes » et les « sociétés fermées », bien qu'il ne se réfère jamais expressément à celles-ci : il essaie de distinguer deux aspects du *dharma*, dont l'un correspondrait plus ou moins au *varna* et l'autre à la « caste », et dont la prédominance s'affirmerait alternativement dans ce qu'il appelle des « périodes de vie » et des « périodes de forme », auxquelles il attribue des caractères respectivement « dynamiques » et « statiques ». Nous n'avons point l'intention de discuter ici ces conceptions philosophico-historiques, qui ne reposent évidemment sur aucune donnée traditionnelle ; il est plus intéressant pour nous de relever un malentendu au sujet du mot *jâtî* que l'auteur croit désigner ce qu'il appelle « caste », alors que, en réalité, il est tout simplement employé comme un équivalent ou un synonyme de *varna*. Ce mot *jâti* signifie littéralement « naissance », mais il ne faudrait pas l'entendre, ou du moins pas exclusivement ni en principe, au sens d'« hérédité » ; il désigne la nature individuelle de l'être, en tant qu'elle est nécessairement déterminée dès sa naissance même, comme ensemble des possibilités qu'il développera au cours de son existence ; cette nature résulte avant tout de ce qu'est l'être en lui-même, et secondairement seulement des influences du milieu, dont fait partie l'hérédité proprement dite ; encore convient-il d'ajouter que ce milieu même est normalement déterminé par une certaine loi d'« affinité », de façon à être aussi conforme que possible aux tendances propres de l'être qui y naît ; nous disons normalement, car il peut y avoir des exceptions [77] plus ou moins nombreuses, du moins dans une période de confusion comme le *Kali-Yuga*. Cela étant, on ne voit pas du tout ce que pourrait être une caste

« ouverte », si l'on entend par là (et que pourrait-on entendre d'autre ?) qu'un individu aurait la possibilité de changer de caste à un moment donné ; cela impliquerait chez lui un changement de nature qui est tout aussi inconcevable que le serait un changement subit d'espèce dans la vie d'un animal ou d'un végétal (et l'on peut remarquer que le mot *jâti* a aussi le sens d'« espèce », ce qui justifie encore plus complètement cette comparaison). Un apparent changement de caste ne pourrait être rien de plus que la réparation d'une erreur, dans le cas où l'on aurait tout d'abord attribué à l'individu une caste qui n'était pas réellement la sienne ; mais le fait qu'une telle erreur peut parfois se produire (et précisément encore par suite de l'obscuration du *Kali-Yuga*) n'empêche nullement, d'une façon générale, la possibilité de déterminer la caste véritable dès la naissance ; si M. Mees semble croire que la considération de l'hérédité interviendrait seule alors, c'est qu'il ignore sans doute que les moyens de cette détermination peuvent être fournis par certaines sciences traditionnelles, ne fût-ce que l'astrologie (qui, bien entendu, est ici tout autre chose que la prétendue « astrologie scientifique » de certains Occidentaux modernes et n'a rien à voir avec un art « conjectural » ou « divinatoire », non plus qu'avec l'empirisme des statistiques et du calcul des probabilités).

Ceci mis au point, revenons à la notion même de *varna ;* ce mot signifie proprement « couleur », mais aussi, par extension, « qualité » en général, et c'est pourquoi il peut être pris pour désigner la nature individuelle ; M. Mees écarte très justement l'interprétation bizarre proposée par certains, qui veulent voir dans le sens de « couleur » la preuve que la distinction des *var-nas* aurait été, à l'origine, basée sur des différences de race, ce dont il est tout à fait impossible de trouver [78] nulle part la moindre confirmation. La vérité est que, si des couleurs sont effectivement attribuées aux *varnas*, c'est d'une façon purement symbolique ; et la « clef » de ce symbolisme est donnée par la correspondance avec les *gunas*, correspondance qui est notamment indiquée très explicitement dans ce texte du *Vishnu-Purâna :* « Quand Brahmâ, conformément à son dessein, voulut produire le monde, des êtres en lesquels *sattwa* prévalait provinrent de sa bouche ; d'autres en lesquels *rajas* était prédominant provinrent de sa poitrine ; d'autres en lesquels *rajas* et *tamas* étaient forts l'un et l'autre provinrent de ses cuisses ; enfin, d'autres provinrent de ses pieds, ayant pour caractéris-

tique principale *tamas*. De ces êtres furent composés les quatre *varnas*, les *Brâh-manas*, les *Kshatriyas*, les *Vaishyas* et les *Shudras*, qui étaient provenus respectivement de sa bouche, de sa poitrine, de ses cuisses et de ses pieds ». *Sattwa* étant représenté par la couleur blanche, celle-ci est naturellement attribuée aux *Brâhmanas ;* de même, le rouge, couleur représentative de *rajas*, l'est aux *Kshatriyas ;* les *Vai-shyas*, caractérisés par un mélange des deux *gunas* inférieurs, ont pour couleur symbolique le *jaune ;* enfin, le noir, couleur de *tamas*, est par suite celle qui convient aux *Shûdras*.

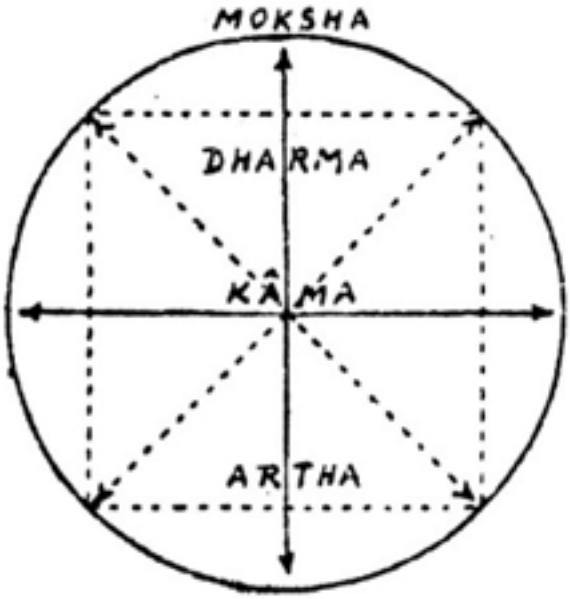
La hiérarchisation des *varnas*, ainsi déterminée par les *gunas* qui prédominent respectivement en eux, se superpose exactement à celle des éléments, telle que nous l'avons exposée dans notre étude sur ce sujet [57] ; c'est ce que montre immédiatement la comparaison du schéma ci-contre avec celui que nous avons donné alors. Il faut seulement remarquer, pour que la similitude soit complète, que la place de l'éther doit être occupée ici par *Hamsa*, c'est-à-dire par la caste primordiale unique qui existait dans le *Krita-Yuga*, et qui contenait [79] les quatre *varnas* ultérieurs en principe et à l'état indifférencié, de la même façon que l'éther contient les quatre autres éléments.



D'autre part, M. Mees essaie, tout en se défendant d'ailleurs de vouloir pousser trop loin les analogies, d'indiquer une correspondance

57 [Voir le chapitre : *La théorie hindoue des cinq éléments*.] p. 45.

des quatre *varnas* avec les quatre *âshramas* ou stades réguliers de l'existence que nous n'examinerons pas ici, et aussi avec les quatre buts de la vie humaine dont nous avons parlé précédemment à propos du *dharma ;* mais, dans ce dernier cas, le fait même qu'il s'agit toujours d'une division quaternaire l'a induit à une inexactitude manifeste. En effet, il est évidemment inadmissible qu'on propose comme un but, fût-il le plus inférieur de tous, l'obtention de quelque chose qui correspondrait purement et simplement à *tamas ;* la répartition, si on l'effectue de bas en haut, doit donc commencer en réalité au degré qui est immédiatement supérieur à celui-là, ainsi que l'indique notre second schéma ; et il est facile de comprendre [80] que *dharma* correspond bien effectivement à *sattwa*, *kâma* à *rajas*, et *artha* à un mélange de *rajas* et de *tamas.* En même temps, les relations de ces buts avec le caractère et le rôle des trois *varnas* supérieurs (c'est-à-dire de ceux dont les membres possèdent les qualités d'*ârya* et de *dwija*) apparaissent alors d'eux-mêmes : la fonction du *Vaishya* se rapporte bien à l'acquisition d'*artha* ou des biens de l'ordre corporel ; *kâma* ou le désir est le mobile de l'activité qui convient



proprement au *Kshatriya ;* et le *Brâhmana* est véritablement le représentant et le gardien naturel du *dharma*. Quant à *moksha*, ce but suprême est, comme nous l'avons déjà dit, d'un ordre entièrement différent des trois autres et sans aucune commune mesure avec eux ; il se

situe donc au-delà de tout ce qui correspond aux fonctions particulières des *varnas*, et il ne saurait être contenu, comme le sont les buts transitoires et contingents, dans la sphère qui représente le domaine de [81] l’existence conditionnée, puisqu’il est précisément la libération de cette existence même ; il est aussi, bien entendu, au-delà des trois *gunas*, qui ne concernent que les états de la manifestation universelle.

Ces quelques considérations montrent assez clairement que, quand il s’agit des institutions traditionnelles, un point de vue uniquement « sociologique » est insuffisant pour aller au fond des choses, puisque le véritable fondement de ces institutions est d’ordre proprement « cosmologique » ; mais il va de soi que certaines lacunes à cet égard ne doivent pourtant point nous empêcher de reconnaître le mérite de l’ouvrage de M. Mees, qui est certainement bien supérieur à la plupart des travaux que d’autres Occidentaux ont consacrés aux mêmes questions.

[82]

[83]

ÉTUDES DE L’HINDOUISME

Chapitre VII

TANTRISME ET MAGIE [58]

Retour à la table des matières

On a coutume, en Occident, d’attribuer au Tantrisme un caractère « magique », ou tout au moins de croire que la magie y joue un rôle prédominant ; il y a là une erreur d’interprétation en ce qui concerne le Tantrisme, et peut-être aussi en ce qui concerne la magie, au sujet de laquelle nos contemporains n’ont en général que des idées extrêmement vagues et confuses, ainsi que nous l’avons montré dans un de nos récents articles. Nous ne reviendrons pas présentement sur ce dernier point ; mais, prenant strictement la magie dans son sens propre, et supposant que ce soit bien ainsi qu’on l’entende, nous nous demanderons seulement ce qui, dans le Tantrisme lui-même, peut donner prétexte à cette fausse interprétation, car il est toujours plus intéressant d’expliquer une erreur que de s’en tenir à sa constatation pure et simple.

Tout d’abord, nous rappellerons que la magie, d’ordre si inférieur qu’elle soit en elle-même, est cependant une science traditionnelle authentique ; comme telle, elle peut légitimement avoir une place parmi les applications d’une doctrine orthodoxe, pourvu que ce ne soit

---

58 [Publié dans *E.T.*, Août-Septembre 1937.]

que la place subordonnée et très secondaire qui convient à son caractère essentiellement contingent. D'autre part, étant donné que le développement effectif des sciences traditionnelles particulières est déterminé en fait par les conditions propres à telle ou telle époque, il est naturel et en quelque sorte normal que les plus contingentes d'entre elles se développent surtout [84] dans la période où l'humanité est la plus éloignée de l'intellectualité pure, c'est-à-dire dans le *Kali-Yuga*, et qu'ainsi elles y prennent, tout en restant dans les limites qui leur sont assignées par leur nature même, une importance qu'elles n'avaient jamais pu avoir dans les périodes antérieures. Les sciences traditionnelles, quelles qu'elles soient, peuvent toujours servir de « supports » pour s'élever à une connaissance d'ordre supérieur, et c'est cela qui, plus que ce qu'elles sont en elles-mêmes, leur confère une valeur proprement doctrinale ; mais comme nous le disons d'autre part, de tels « supports » d'une façon générale, doivent devenir de plus en plus contingents à mesure que s'accomplit la « descente » cyclique, afin de demeurer adaptés aux possibilités humaines de chaque époque. Le développement des sciences traditionnelles inférieures n'est donc en somme qu'un cas particulier de cette « matérialisation » nécessaire des « supports » dont nous avons parlé ; mais, en même temps, il va de soi que les dangers de déviation deviennent d'autant plus grands qu'on va plus loin dans ce sens, et c'est pourquoi une science telle que la magie est manifestement parmi celles qui donnent lieu le plus facilement à toute sorte de déformations et d'usages illégitimes ; la déviation, dans tous les cas, n'est d'ailleurs imputable, en définitive, qu'aux conditions mêmes de cette période d'« obscuration » qu'est le *Kali-Yuga*.

Il est facile de comprendre la relation directe que toutes ces considérations ont avec le Tantrisme, forme doctrinale spécialement adaptée au *Kali-Yuga ;* et, si l'on ajoute que, comme nous l'avons indiqué par ailleurs, le Tantrisme insiste tout spécialement sur la « puissance » comme moyen et même comme base possible de réalisation », on ne pourra s'étonner qu'il doive accorder par là même une importance assez considérable, on pourrait même dire le maximum d'importance compatible avec leur relativité, aux sciences qui, d'une façon ou d'une autre, sont susceptibles de contribuer au développement de cette « puissance » dans un domaine [85] quelconque. La magie étant évidemment dans ce cas, il ne s'agit nullement de contester qu'elle

trouve ici une place ; mais ce qu'il faut dire nettement, c'est qu'elle ne saurait en aucune façon constituer l'essentiel du Tantrisme : cultiver la magie pour elle-même, aussi bien d'ailleurs que prendre pour but l'étude ou la production de « phénomènes » de n'importe quel genre, c'est s'enfermer dans l'illusion au lieu de tendre à s'en libérer ; ce n'est là que la déviation, et, par conséquent, ce n'est plus le Tantrisme, aspect d'une tradition orthodoxe et « voie » destinée à conduire l'être à la véritable « réalisation ».

On reconnaît généralement assez volontiers qu'il y a une initiation tantrique, mais, le plus souvent, sans se rendre compte de ce qui est réellement impliqué par là ; tout ce que nous avons exposé à maintes reprises, au sujet des fins spirituelles qui sont celles de toute initiation régulière sans aucune exception, nous dispense d'insister longuement sur ce point. La magie comme telle, se référant exclusivement au domaine « psychique » par définition même, n'a assurément rien d'initiatique donc, si même il arrive qu'un rituel initiatique mette en œuvre certains éléments apparemment « magiques », il faudra nécessairement que, par le but qu'il leur assigne, et par la façon dont il les emploie en conformité avec ce but, il les « transforme » en quelque chose d'un tout autre ordre, où le « psychique » ne sera plus qu'un simple « support » du spirituel ; et ainsi ce n'est plus du tout de magie qu'il s'agira là en réalité, pas plus que, par exemple, il ne s'agit de géométrie quand on effectue rituellement le tracé d'un *yantra ;* le « support » pris dans sa « matérialité », si l'on peut s'exprimer ainsi, ne doit jamais être confondu avec le caractère d'ordre supérieur qui lui est essentiellement conféré par sa destination. Cette confusion ne peut être que le fait d'observateurs superficiels, incapables de voir quoi que ce soit au-delà des apparences formelles les plus extérieures, ce qui est bien en effet le cas de presque tous ceux qui, [86] dans l'Occident moderne, ont voulu s'occuper de ces choses, et qui y ont toujours apporté toute l'incompréhension inhérente à la mentalité profane ; c'est d'ailleurs cette même confusion qui, remarquons-le en passant, est également au point de départ des interprétations « naturalistes » qu'ils ont prétendu donner de tout symbolisme traditionnel.

À ces quelques observations, nous ajouterons encore une autre d'un caractère un peu différent : on sait quelle est l'importance des éléments tantriques qui ont pénétré certaines formes du Bouddhisme, celles qui sont comprises dans la désignation générale de *Mahâyâna ;*

mais, bien loin de n'être qu'un Bouddhisme « corrompu », ainsi qu'il est de mode de le dire en Occident, ces formes représentent au contraire le résultat d'une adaptation tout à fait traditionnelle du Bouddhisme. Qu'on ne puisse plus guère, dans certains cas, retrouver facilement les caractères propres au Bouddhisme originel, cela importe peu ; ou plutôt, cela même ne fait que témoigner de l'étendue de la transformation qui a été ainsi opérée [59]. On peut alors poser cette question : comment une pareille chose pourrait-elle bien avoir été le fait du Tantrisme, si celui-ci n'était véritablement rien de plus ni d'autre que de la magie ? Il y a là une impossibilité parfaitement évidente pour quiconque a la moindre connaissance des réalités traditionnelles ; ce n'est d'ailleurs, au fond, que l'impossibilité même qu'il y a à ce que l'inférieur produise le supérieur, ou à ce que le « plus » sorte du « moins » ; mais cette absurdité n'est-elle pas, précisément, celle qui se trouve impliquée dans toute la pensée « évolutionniste » des Occidentaux modernes, et qui par là contribue, pour une large part, à fausser irrémédiablement toutes leurs conceptions ?

---

59 [Ce passage est mis en accord avec les modifications que René Guénon avait apportées lui-même sur la question du Bouddhisme dans la 4e édition de l'*Introduction générale à l'étude des doctrines hindoues* 1952.]

[87]

ÉTUDES DE L’HINDOUISME

Chapitre VIII

LE CINQUIÈME VÊDA [60]

Retour à la table des matières

Parmi les erreurs spécifiquement modernes que nous avons eu souvent l’occasion de dénoncer, une de celles qui s’opposent le plus directement à toute compréhension vraie des doctrines traditionnelles est ce qu’on pourrait appeler l’« historicisme », qui n’est d’ailleurs, au fond, qu’une simple conséquence de la mentalité « évolutionniste » : il consiste, en effet, à supposer que toutes choses ont dû débuter de la façon la plus rudimentaire et la plus grossière, puis subir de là une élaboration progressive, si bien que telle ou telle conception serait apparue à un moment déterminé, et d’autant plus tardivement qu’elle est jugée d’ordre plus élevé, ceci impliquant qu’elle ne peut être que « le produit d’une civilisation déjà avancée », suivant une expression devenue si courante qu’elle est parfois répétée comme machinalement par ceux-là mêmes qui essaient de réagir contre une telle mentalité, mais qui n’ont que des intentions « traditionalistes » sans aucune véritable connaissance traditionnelle. À cette façon de voir, il convient d’opposer nettement l’affirmation que c’est au contraire à l’origine

60 [Publié dans *E.T.*, Août-Septembre 1937.]

que tout ce qui appartient au domaine spirituel et intellectuel se trouve dans un état de perfection, dont il n'a fait ensuite que s'éloigner graduellement au cours de l'« obscuration » qui accompagne nécessairement tout processus cyclique de manifestation ; cette loi fondamentale, que nous devons nous contenter de rappeler ici sans entrer dans de plus amples développements, suffit évidemment pour réduire à néant [88] tous les résultats de la prétendue « critique historique ». On peut encore remarquer que celle-ci implique un parti pris bien arrêté de nier tout élément supra-humain, de traiter les doctrines traditionnelles elles-mêmes à la façon d'une « pensée » purement humaine, entièrement comparable à cet égard à ce que sont la philosophie et les sciences profanes ; à ce point de vue encore, aucun compromis n'est possible, et d'ailleurs c'est en réalité cette « pensée » profane elle-même qui est de date très récente, n'ayant pu apparaître que comme « produit d'une dégénérescence déjà avancée », pourrions-nous dire en retournant dans un sens « anti-évolutionnisme » la phrase que nous citions tout à l'heure.

Si nous appliquons ces considérations générales à la tradition hindoue, nous dirons que, contrairement à l'opinion des orientalistes, il n'existe rien de tel que ce qui est appelé « Vêdisme », « Brâhmanisme » et « Hindouisme », si l'on entend par là des doctrines qui auraient vu le jour à des époques successives et se seraient remplacées les unes les autres, chacune d'elles étant caractérisée par des conceptions essentiellement différentes de celles des autres, sinon même plus ou moins en contradiction avec celles-ci, conceptions qui se seraient ainsi formées successivement à la suite d'une « réflexion » imaginée sur le modèle de la simple spéculation philosophique. Ces diverses dénominations, si l'on tient à les conserver, ne doivent être regardées que comme désignant une seule et même tradition, à laquelle elles peuvent toutes convenir en effet ; et tout au plus pourra-t-on dire que chacune se rapporte plus directement à un certain aspect de cette tradition, les différents aspects se tenant d'ailleurs étroitement et ne pouvant en aucune façon être isolés les uns des autres. Cela résulte immédiatement du fait que la tradition dont il s'agit est, en principe, contenue intégralement dans le Vêda, et que, par conséquent, tout ce qui est contraire au Vêda ou n'en est pas légitimement dérivé est par là même exclu de cette tradition, sous quelque aspect qu'on l'envisage ; [89] l'unité et l'invariabilité essentielles de la doctrine sont ainsi assurées,

quels que soient d'ailleurs les développements et les adaptations auxquelles elle pourra donner lieu pour répondre plus particulièrement aux besoins et aux aptitudes des hommes de telle ou telle époque.

Il doit être bien entendu, en effet, que l'immutabilité de la doctrine en elle-même ne fait obstacle à aucun développement ni à aucune adaptation, à la seule condition qu'ils soient toujours en stricte conformité avec les principes, mais aussi, en même temps, que rien de tout cela ne constitue jamais des « nouveautés », puisqu'il ne saurait en tout cas s'agir d'autre chose que d'une « explication » de ce que la doctrine impliquait déjà de tout temps, ou encore d'une formulation des mêmes vérités en termes différents pour les rendre plus aisément accessibles à la mentalité d'une époque plus « obscurcie ». Ce qui pouvait tout d'abord être saisi immédiatement et sans difficulté dans le principe même, les hommes des époques postérieures ne surent plus l'y voir, à part des cas exceptionnels, et il fallut alors suppléer à ce défaut général de compréhension par un détail d'explications et de commentaires qui jusque-là n'étaient nullement nécessaires ; de plus, les aptitudes à parvenir directement à la pure connaissance devenant toujours plus rares, il fallut ouvrir d'autres « voies » mettant en œuvre des moyens de plus en plus contingents, suivant en quelque sorte, pour y remédier dans la mesure du possible, la « descente » qui s'effectuait d'âge en âge dans le parcours du cycle de l'humanité terrestre. Ainsi, pourrait-on dire, celle-ci reçut, pour atteindre ses fins transcendantes, des facilités d'autant plus grandes que son niveau spirituel et intellectuel s'abaissait davantage, afin de sauver tout ce qui pouvait l'être encore, en tenant compte des conditions déterminées inévitablement par la loi du cycle.

C'est par ces considérations qu'on peut vraiment comprendre la place qu'occupe, dans la tradition hindoue ce qui est habituellement désigné par le nom de « Tantrisme », [90] en tant qu'il représente l'ensemble des enseignements et des moyens de « réalisation » plus spécialement appropriés aux conditions du *Kali-Yuga*. Il serait donc tout à fait erroné de voir là une doctrine à part, et à plus forte raison un « système » quelconque, comme le font toujours trop volontiers les Occidentaux ; à vrai dire, il s'agit bien plutôt d'un « esprit », s'il est permis de s'exprimer ainsi, qui, de façon plus ou moins diffuse, pénètre toute la tradition hindoue sous sa forme actuelle, de sorte qu'il serait à peu près impossible de lui assigner, à l'intérieur de celle-ci,

des limites précises et bien définies ; et, si l'on songe d'ailleurs que le début de *Kali-Yuga* remonte fort au delà des temps dits « historiques » on devra reconnaître que l'origine même du Tantrisme, loin d'être si « tardive » que certains le prétendent, échappe forcément aux moyens restreints dont dispose l'investigation profane. Encore, quand nous parlons ici d'origine, en la faisant coïncider avec celle même du *Kali-Yuga*, cela n'est-il qu'à moitié vrai ; plus précisément, cela n'est vrai qu'à la condition de spécifier qu'il ne s'agit en cela que du Tantrisme comme tel, nous voulons dire en tant qu'expression ou manifestation extérieure de quelque chose qui, comme tout le reste de la tradition, existait dès le principe dans le Vêda même, bien qu'il n'ait été formulé plus explicitement et développé dans ses applications que lorsque les circonstances vinrent à l'exiger. On voit donc qu'il y a ici un double point de vue à envisager : d'une part, on peut trouver le Tantrisme jusque dans le Vêda, puisqu'il y est principiellement inclus, mais, d'autre part, il ne peut proprement être nommé, comme aspect distinct de la doctrine, qu'à partir du moment où il fut « explicité » pour les raisons que nous avons indiquées, et c'est en ce sens seulement qu'on doit le considérer comme particulier au *Kali-Yuga*.

La désignation de ce dont il s'agit provient de ce que les enseignements qui en constituent la base sont exprimés dans les traités qui portent le nom générique de [91] *Tantras*, nom qui a un rapport direct avec le symbolisme du tissage dont nous avons parlé en d'autres occasions, car, au sens propre, *tantra* est la « chaîne » d'un tissu ; et nous avons fait remarquer que, ailleurs aussi on trouve des mots de même signification appliqués aux Livres sacrés. Ces *Tantras* sont souvent regardés comme formant un « cinquième Vêda », spécialement destiné aux hommes du *Kali-Yuga ;* et ceci serait complètement injustifié s'ils n'étaient, comme nous l'avons expliqué tout à l'heure, dérivés du Vêda entendu dans son acception la plus rigoureuse, à titre d'adaptation aux conditions d'une époque déterminée. Il importe d'ailleurs de considérer qu'en réalité le Vêda est un, principiellement et en quelque sorte « intemporellement », avant d'être devenu triple, puis quadruple dans sa formation ; s'il peut être aussi quintuple dans l'âge actuel, du fait des développements supplémentaires requis par des facultés de compréhension moins « ouvertes » et ne pouvant plus s'exercer aussi directement dans l'ordre de l'intellectualité pure, il est évident que cela n'affectera pas davantage son unité première, qui est

essentiellement son aspect « perpétuel » (*sanâtana*), donc indépendant des conditions particulières de quelque âge que ce soit.

La doctrine des *Tantras* n'est donc et ne peut être en somme qu'un développement normal, suivant certains points de vue, de ce qui est déjà contenu dans le Vêda, puisque c'est en cela, et en cela seulement, qu'elle peut être, comme elle l'est en fait, partie intégrante de la tradition hindoue ; et, pour ce qui est des moyens de « réalisation » (*sâdhana*) prescrits par les *Tantras*, on peut bien dire que, par là même, ils sont aussi dérivés légitimement du Vêda, puisqu'ils ne sont au fond rien d'autre que l'application et la mise en œuvre effective de cette même doctrine. Si ces moyens, dans lesquels il faut naturellement comprendre, que ce soit à titre principal ou simplement accessoire, les rites de tout genre, paraissent cependant revêtir un certain caractère de « nouveauté » [92] par rapport à ceux qui les ont précédés, c'est qu'il n'y avait pas lieu de les envisager dans les époques antérieures, si ce n'est peut-être à titre de pures possibilités, puisque les hommes n'en avaient alors aucun besoin et qu'ils disposaient d'autres moyens qui convenaient mieux à leur nature. Il y a là quelque chose de tout à fait comparable à ce qu'est le développement spécial d'une science traditionnelle à telle ou telle époque, développement qui ne constitue pas davantage une « apparition » spontanée ou une « innovation » quelconque, puisque, dans ce cas également, il ne peut jamais s'agir réellement que d'une application des principes, donc de quelque chose qui avait en ceux-ci une préexistence au moins implicite, et qu'il était toujours possible, par conséquent, de rendre explicite à n'importe quel moment, à supposer qu'il y ait eu quelque raison de le faire ; mais, précisément, cette raison ne se trouve en fait que dans les circonstances contingentes qui conditionnent une époque déterminée.

Maintenant, que les rites strictement « vêdiques », nous voulons dire tels qu'ils étaient « au commencement », ne soient plus actuellement praticables, c'est ce qui ne résulte que trop clairement du seul fait que le *soma*, qui y joue un rôle capital, est perdu depuis un temps qu'il est impossible d'évaluer « historiquement » ; et il est bien entendu que, quand nous parlons ici du *soma*, celui-ci doit être considéré comme représentant tout un ensemble de choses dont la connaissance, d'abord manifeste et accessible à tous, est devenue cachée au cours du cycle, tout au moins pour l'humanité ordinaire. Il fallait donc qu'il y eut dès lors pour ces choses des « suppléances » qui, nécessairement,

ne pouvaient se trouver que dans un ordre inférieur au leur, ce qui revient à dire que les « supports » grâce auxquels une « réalisation » demeura possible devinrent de plus en plus « matérialisés » d'une époque à l'autre, conformément à la marche descendante du développement cyclique ; une relation comme celle du vin au *soma*, quant [93] à leur usage rituel, pourrait servir d'exemple symbolique. Cette « matérialisation » ne doit d'ailleurs pas être entendue simplement au sens le plus restreint et le plus ordinaire du mot ; telle que nous l'envisageons, elle commence à se produire, peut-on dire, dès qu'on sort de la connaissance pure, qui seule est aussi la pure spiritualité ; et l'appel à des éléments d'ordre sentimental ou volitif, par exemple, n'est pas un des moindres signes d'une semblable « matérialisation », même si ces éléments sont employés d'une façon légitime, c'est-à-dire, s'ils ne sont pris que comme moyens subordonnés à une fin qui demeure toujours la connaissance, puisque, s'il en était autrement, on ne pourrait plus en aucune façon parler de « réalisation », mais seulement d'une déviation, d'un simulacre ou d'une parodie, toutes choses qui, cela va sans dire, sont rigoureusement exclues par l'orthodoxie traditionnelle, sous quelque forme et à quelque niveau qu'on puisse l'envisager.

Ce que nous venons d'indiquer en dernier lieu s'applique exactement au Tantrisme, dont la « voie », d'une façon générale, apparaît comme plus « active » que « contemplative », ou, en d'autres termes, comme se situant plutôt du côté de la « puissance » que de celui de la connaissance ; et un fait particulièrement significatif, sous ce rapport, est l'importance qu'il donne à ce qui est désigné comme la « voie du héros » (*vîra-mârga*). Il est évident que *vîrya*, terme équivalent au latin *virtus*, du moins selon l'acception qu'avait celui-ci avant qu'il ait été détourné dans un sens « moral » par les Stoïciens, exprime proprement la qualité essentielle et en quelque sorte « typique », non du Brâhmane, mais du Kshatriya ; et le *vîra* se distingue du *pashu*, c'est-à-dire de l'être assujetti aux liens de l'existence commune, moins par une connaissance effective que par une affirmation volontaire « d'autonomie », qui, à ce stade, peut encore, suivant l'usage qu'il en fera, l'écarter du but aussi bien que l'y conduire. Le danger, en effet, est ici que la « puissance » ne soit recherchée pour elle-même [94] et ne devienne ainsi un obstacle au lieu d'être un appui, et que l'individu n'en arrive à se prendre pour sa propre fin ; mais il va de soi que ce

n’est là que la déviation et l’abus, qui ne résultent jamais en définitive que d’une incompréhension dont la doctrine ne saurait aucunement être rendue responsable ; et, au surplus, ce que nous venons de dire ne concerne que la « voie » comme telle, non le but qui, en réalité, insistons-y encore, est toujours le même et ne peut en aucun cas être autre que la connaissance, puisque ce n’est que par celle-ci et dans celle-ci que l’être se « réalise » véritablement dans toutes ses possibilités. Il n’en est pas moins vrai que les moyens proposés pour atteindre ce but sont marqués, comme ils doivent l’être inévitablement, par les caractères spéciaux du *Kali-Yuga :* qu’on se souvienne, à ce propos, que le rôle propre du « héros » est partout et toujours représenté comme une « queste », qui, si elle peut-être couronnée de succès, risque aussi d’aboutir à un échec ; et la « queste » même suppose qu’il y a, lorsque le « héros » paraît, quelque chose qui a été perdu antérieurement et qu’il s’agit pour lui de retrouver ; cette tâche, au terme de laquelle le *vîra* deviendra *divya*, pourra être définie, si l’on veut, comme la recherche du *soma* ou du « breuvage d’immortalité » (*amritâ*), ce qui est d’ailleurs, au point de vue symbolique, l’exact équivalent de ce que fut en Occident la « queste du Graal » ; et, par le *soma* retrouvé, la fin du cycle rejoint son commencement dans l’ « intemporel ».

[95]

ÉTUDES DE L’HINDOUISME

Chapitre IX

NÂMA-RÛPA [61]

Retour à la table des matières

On sait que, dans la tradition hindoue, l’individualité est considérée comme constituée par l’union de deux éléments, ou plus exactement de deux ensembles d’éléments, qui sont désignés respectivement par les termes *nâma* et *rûpa*, signifiant littéralement « nom » et « forme », et généralement réunis dans l’expression composée *nâma-rûpa*, qui comprend ainsi l’individualité tout entière, *Nâma* correspond au côté « essentiel » de cette individualité, et *rûpa* à son côté « substantiel » ; c’est donc à peu près l’équivalent de l’ειδος et de la υλη d’Aristote, ou de ce que les scolastiques ont appelé « forme » et « matière » ; mais, ici, il faut bien prendre garde à une imperfection assez fâcheuse de la terminologie occidentale : la « forme », en effet, équivaut alors à *nâma*, tandis que, quand on prend le même mot dans son sens habituel, c’est au contraire *rûpa* qu’on est obligé de traduire

61 [Publié dans *E.T.*, Mars 1940.]

par « forme » [62]. Le mot « matière » n'étant pas sans inconvénients non plus, pour des raisons que nous avons déjà expliquées en d'autres occasions et sur lesquelles nous ne reviendrons pas présentement, nous trouvons bien préférable l'emploi des termes « essence » et « substance », pris naturellement dans le sens relatif où ils sont susceptibles de s'appliquer à une individualité.

À un autre point de vue quelque peu différent, *nâma* [96] correspond aussi à la partie subtile de l'individualité et *rûpa* à sa partie corporelle ou sensible ; mais d'ailleurs, au fond, cette distinction coïncide avec la précédente, car ce sont précisément ces deux parties subtile et corporelle qui, dans l'ensemble de l'individualité, jouent en somme le rôle d'« essence » et de « substance » l'une par rapport à l'autre. Dans tous les cas, quand l'être est affranchi de la condition individuelle, on peut dire qu'il est par là même « au delà du nom et de la forme », puisque ces deux termes complémentaires sont proprement constitutifs de l'individualité comme telle ; il est bien entendu qu'il s'agit en cela de l'être qui est passé à un état supra-individuel, car, dans un autre état individuel, donc encore « formel », il retrouverait forcément l'équivalent de *nâma* et de *rûpa*, bien que la « forme » ne soit plus alors corporelle comme elle l'est dans l'état humain.

Cependant, il faut dire aussi que *nâma* est susceptible d'une certaine transposition dans laquelle il n'est plus le corrélatif de *rûpa ;* cela apparaît notamment lorsqu'il est dit que ce qui subsiste quand un homme meurt est *nâma* [63]. Il est vrai qu'on pourrait penser tout d'abord qu'il ne s'agit là que des prolongements extra-corporels de l'individualité humaine ; cette façon de voir est d'ailleurs acceptable en un certain sens, en tant que *rûpa* s'identifie au corps ; il n'y aurait pas alors une véritable transposition à proprement parler, mais la partie subtile de l'individualité continuerait simplement à être désignée comme *nâma* après la disparition de la partie corporelle. Il pourrait même encore en être ainsi quand ce *nâma* est dit être « sans fin », car ceci peut ne s'entendre que de la perpétuité cyclique ; un cycle quel-

---

62 En anglais, on pourrait jusqu'à un certain point éviter l'équivoque en convenant de rendre la « forme » scolastique par *form* et la « forme », au sens ordinaire par *shape ;* mais, en français, il est impossible de trouver deux mots permettant de faire une semblable distinction.

63 *Brihad-Aranyaka Upanishad*, III, 2, 12.

conque peut aussi être dit « sans fin », en ce sens que sa fin rejoint analogiquement son commencement, comme on le voit notamment par l'exemple du [97] cycle annuel (*samvatsara*) [64]. Pourtant, il n'en est évidemment plus de même quand il est précisé que l'être qui subsiste comme *nâma* est passé dans le monde des *dêvas* [65], c'est-à-dire dans un état « angélique » ou supra-individuel ; un tel état étant « informel », on ne peut plus parler de *rûpa*, tandis que *nâma* est transposé en un sens supérieur, ce qui est possible en vertu du caractère supra-sensible qui y est attaché même dans son acception ordinaire et individuelle ; dans ce cas l'être est encore « au delà de la forme », mais il ne serait aussi « au delà du nom » que s'il était parvenu à l'état inconditionné, et non pas seulement à un état qui, si élevé qu'il puisse être, appartient encore au domaine de l'existence manifestée. Nous pouvons remarquer que c'est sans doute là ce que signifie, dans les doctrines théologiques occidentales, la conception suivant laquelle la nature angélique (*dêvatwa*) est une « forme » pure (ce qu'on pourrait rendre en sanscrit par *shuddha-nâ-ma*), c'est-à-dire non unie à une « matière » ; en effet, en tenant compte des particularités du langage scolastique que nous avons signalées plus haut, cela revient exactement à dire qu'il s'agit de ce que nous appelons un état « informel » [66].

Dans cette transposition, *nâma* équivaut encore au grec ειδος, mais entendu cette fois au sens platonicien plutôt qu'au sens aristotélicien : c'est l'« idée », non pas dans l'acception psychologique et « subjective » que lui donnent les modernes, mais au sens transcendant de l'« archétype », c'est-à-dire comme réalité du « monde [98] intelligible », dont le « monde sensible » n'offre qu'un reflet ou une ombre [67] ; on peut d'ailleurs, à cet égard, prendre ici le « monde sensible » comme représentant symboliquement tout le domaine de la

---

64 Jaiminîya Upanishad, Brâhmana, I, 35.

65 *Ibid.*, III.9.

66 Il n'en est pas moins vrai que la nature angélique, comme tout ce qui est manifesté, comporte nécessairement un mélange d'« acte » et de « puissance » ; certains paraissent avoir assimilé purement et simplement ces deux termes à la « forme » et à la « matière », qui y correspondent en effet, mais qui ont normalement une acceptation plus restreinte ; et ces différences de terminologie ne sont pas sans avoir donné certaines confusions.

67 On se rappellera ici le symbolisme de la caverne de Platon.

manifestation formelle, le « monde intelligible » étant celui de la manifestation informelle, c'est-à-dire le monde des *dêvas*. C'est aussi de cette façon qu'il faut entendre l'application du terme *nâma* au modèle « idéal » que l'artiste doit tout d'abord contempler intérieurement, et d'après lequel il réalise ensuite son œuvre sous une forme sensible, qui est proprement *rûpa*, de telle sorte que, quand l'« idée » s'est ainsi « incorporée », l'œuvre d'art peut être regardée, tout comme l'être individuel, comme une combinaison de *nâma* et de *rûpa* [68]. Il y a ainsi, pour ainsi dire, une « descente » (*avatarana*) de l'« idée » dans le domaine formel ; ce n'est pas, bien entendu, que l'« idée » en soit affectée en elle-même, mais plutôt qu'elle se reflète dans une certaine forme sensible, qui procède d'elle et à laquelle elle donne en quelque sorte la vie ; on pourrait dire encore, à cet égard, que l'« idée » en elle-même correspond à l'« esprit », et que son aspect « incorporé » correspond à l'« âme ». Cette similitude de l'œuvre d'art permet de comprendre d'une façon plus précise la véritable nature du rapport qui existe entre l'« archétype » et l'individu, et, par suite, de celui des deux sens du terme *nâma*, selon qu'il est appliqué dans le domaine « angélique » ou dans le domaine humain, c'est-à-dire qu'il désigne, d'une part, le principe informel ou « spirituel » de l'être, qu'on peut appeler aussi sa pure « essence », et, d'autre part, la partie subtile de l'individualité, qui n'est « essence » qu'en un sens tout [99] relatif et par rapport à sa partie corporelle, mais qui, à ce titre, représente l'« essence » dans le domaine individuel et peut donc y être considérée comme un reflet de la véritable « essence » transcendante.

Il reste maintenant à expliquer le symbolisme qui est inhérent aux termes mêmes de *nâma* et de *rûpa*, et qui permet de passer de leur sens littéral, c'est-à-dire de l'acception comme des mots « nom » et « forme », aux applications que nous venons d'envisager. La relation peut paraître plus évidente à première vue pour la « forme » que pour le « nom », peut-être parce que, en ce qui concerne cette « forme », nous ne sortons pas en somme de l'ordre sensible, auquel se rapporte directement le sens ordinaire des mots ; du moins, il en est ainsi quand

---

68 Sur ce point, et aussi pour une bonne partie des autres considérations exposées dans cet article, voir Ananda K. Coomaraswamy, *The Part of Art in Indian Life*, dans le recueil commémoratif du centenaire de Shri Râmakrishna, *The Cultural heritage of India*, vol. III, pp. 485-513.

il s'agit de l'existence humaine ; et, s'il s'agissait d'un autre état individuel, il suffirait de considérer qu'il doit y avoir nécessairement une certaine correspondance entre la constitution de l'être manifesté dans cet état et celle de l'individu humain, par là même que c'est toujours d'un état « formel » qu'il est question. D'autre part, pour bien comprendre la vraie signification de *nâma*, il faut faire appel à des notions moins communément répandues, et il faut avant tout se souvenir que, comme nous l'avons déjà expliqué ailleurs, le « nom » d'un être, même entendu littéralement, est effectivement une expression de son « essence » ; ce « nom » est d'ailleurs aussi un « nombre » au sens pythagoricien et kabbalistique, et l'on sait que, même au simple point de vue de la filiation historique, la conception de l'« idée » platonicienne, dont nous parlions tout à l'heure, se rattache étroitement à celle de « nombre » pythagoricien.

Ce n'est pas tout : il importe de remarquer encore que le « nom », au sens littéral, est proprement un son, donc appartient à l'ordre auditif, tandis que la « forme » appartient à l'ordre visuel ; ici, l'« œil » (ou la vue) est donc pris comme symbole de l'expérience sensible, tandis que l'« oreille » (ou l'ouïe) est prise comme symbole de [100] l'intellect « angélique » ou intuitif [69] ; et c'est également ainsi que la « révélation », ou l'intuition directe des vérités intelligibles, est représentée comme une « audition » (d'où la signification traditionnelle du mot *shruti*) [70]. Il va de soi que, en elles-mêmes, l'ouïe et la vue relèvent également du domaine sensible ; mais, pour leur transposition symbolique, lorsqu'elles y sont ainsi mises en rapport l'une avec l'autre, il y a à envisager entre elles une certaine hiérarchie, qui résulte de l'ordre de développement des éléments, et par conséquent des qualités sensibles qui s'y rapportent respectivement : la qualité auditive,

---

69 Cf. Brihad-Aranyaka Upanishad, I, 4, 17.

70 Il convient d'ajouter cependant que, dans certains cas, la vue et son organe peuvent aussi symboliser l'intuition intellectuelle (l'« œil de la Connaissance » dans la tradition hindoue, ou « œil du cœur » dans la tradition islamique) ; mais il s'agit alors d'un autre aspect du symbolisme de la lumière, et par conséquent de la « visibilité », différent de celui que nous avons à considérer présentement, car dans ce dernier interviennent surtout les rapports de la vue et de l'ouïe, ou des qualités sensibles correspondantes ; on doit toujours se souvenir que le symbolisme traditionnel n'est jamais « systématique ».

se rapportant à l’éther qui est le premier des éléments, est plus « primordiale » que la qualité visuelle, qui se rapporte au feu ; et l’on voit que, par là, la signification du terme *nâma* se relie d’une façon directe à des idées traditionnelles qui ont dans la doctrine hindoue un caractère vraiment fondamental, nous voulons dire celle de la « primordialité du son » et celle de la « perpétuité du Vêda ».

[101]

ÉTUDES DE L’HINDOUISME

Chapitre X

« MÂYÂ » [71]

Retour à la table des matières

M. A. K. Coomaraswamy a fait remarquer récemment [72] qu’il est préférable de traduire *Mâyâ* par « art » plutôt que par « illusion » comme on le fait le plus habituellement ; cette traduction correspond en effet à un point de vue qu’on pourrait dire plus principiel. « Celui qui produit la manifestation par le moyen de son « art » est l’Architecte divin, et le monde est son « œuvre d’art » ; comme tel, le monde n’est ni plus ni moins irréel que ne le sont nos propres œuvres d’art, qui, à cause de leur impermanence relative, sont aussi irréelles si on les compare à l’art qui « réside » dans l’artiste. » Le danger principal de l’emploi du mot « illusion », en effet, c’est qu’on risque trop souvent de le faire synonyme d’« irréalité » entendue d’une façon absolue, c’est-à-dire de considérer les choses qu’on dit illusoires comme n’étant qu’un néant pur et simple, alors qu’il s’agit seulement de degrés différents dans la réalité ; mais nous reviendrons plus loin sur ce point. Pour le moment, nous ajouterons à ce propos que la traduction assez fréquente de *Mâyâ* par « magie », qu’on a prétendu parfois ap-

---

71 [Publié dans *E.T.*, Juillet-Août 1947.]

72 Compte tenu du livre posthume d’Heinrich Zimmer, *Myths and Symbols in Indian Art Civilization*, dans la *Review of Religion*, n° de mars 1947.

puyer sur une similitude verbale tout extérieure et qui ne résulte en fait d'aucune parenté étymologique, nous paraît fortement influencée par le préjugé occidental moderne qui veut que la magie n'ait que des effets purement imaginaires, dépourvus de toute réalité, ce qui revient encore à la même erreur. En [102] tout cas, même pour ceux qui reconnaissent la réalité, dans leur ordre relatif, des phénomènes produits par la magie, il n'y a évidemment aucune raison d'attribuer aux productions de l'« art » divin un caractère spécialement « magique », non plus d'ailleurs que de restreindre de quelque autre façon la portée du symbolisme qui les assimile aux « œuvres d'art » entendues dans leur sens le plus général [73].

« *Mâyâ* est le « pouvoir » maternel (*Shakti*) par lequel agit l'Entendement divin » ; plus précisément encore, elle est *Kriyâ-Shakti*, c'est-à-dire l'« Activité divine » (qui est *Ichchhâ-Shakti*). Comme telle, elle est inhérente à Brahma même ou au Principe suprême ; elle se situe donc à un niveau incomparablement supérieur à celui de *Prakriti*, et, si celle-ci est aussi appelée *Mâyâ*, notamment dans le *Sânkhya*, c'est qu'elle n'est en réalité que le reflet de cette *Shakti* dans l'ordre « cosmologique » [74] ; on peut d'ailleurs remarquer ici l'application du sens inverse de l'analogie, la suprême Activité se reflétant dans la pure passivité, et la « toute-puissance » principielle dans la potentialité de la *materia prima*. De plus, *Mâyâ*, par là même qu'elle est l'« art » divin qui réside dans le Principe, s'identifie aussi à la « Sagesse », *Sophia*, entendue exactement dans le même sens que dans la tradition judéo-chrétienne ; et, comme telle, elle est la mère de l'*Avatâra :* elle l'est tout d'abord, quant à sa génération éternelle, en tant que *Shakti* du Principe, qui ne fait d'ailleurs qu'un avec le Principe lui-même dont elle n'est que l'aspect « maternel » [75] ; et elle l'est aussi, quant à sa naissance dans le monde [103] manifesté, en tant que

---

73 Il est bien entendu que ce sens doit être conforme à la conception traditionnelle de l'art, et non pas aux théories « esthétiques » des modernes.

74 Dans la terminologie occidentale, on pourrait dire ici qu'il ne faut pas confondre la *Natura naturans* avec la *Natura naturata*, bien que toutes deux soient désignées par le nom de *Natura*.

75 Krishna dit : « Bien que sans naissance, … Je nais de ma propre *Mâyâ* » (*Bhagavad- Gîtâ*, IV, 6).

Prakriti, ce qui montre encore plus nettement la connexion existant entre ces deux aspects supérieur et inférieur de *Mâyâ* [76].

Nous pouvons faire une autre remarque, se rattachant directement à ce qui vient d'être dit de l'« art » divin, en ce qui concerne la signification du « voile de *Mâyâ* » : celui-ci est avant tout le « tissu » dont est faite la manifestation du tissage dont nous avons parlé ailleurs [77], et, bien qu'on semble généralement ne pas s'en rendre compte, cette signification est indiquée très clairement dans certaines représentations, ou sur ce voile sont figurés des êtres divers appartenant au monde manifesté. Ce n'est donc que secondairement que ce voile apparaît en même temps comme cachant ou enveloppant en quelque sorte le Principe, et cela parce que le déploiement de la manifestation dissimule en effet celui-ci à nos regards ; ce point de vue, qui est celui des êtres manifestés, est d'ailleurs encore inverse du point de vue principiel, car il fait apparaître la manifestation comme « extérieure » par rapport au Principe, tandis qu'elle ne peut en réalité lui être qu'« intérieure », puisque rien ne saurait exister d'une façon quelconque en dehors du Principe qui, par là même qu'il est infini, contient nécessairement toutes choses en soi.

Ceci nous ramène à la question de l'illusion : ce qui est proprement illusoire, c'est le point de vue qui fait considérer la manifestation comme extérieure au Principe ; et c'est en ce sens que l'illusion est aussi « ignorance » [104] (*avidyâ*), c'est-à-dire précisément le contraire ou l'inverse de la « Sagesse » dont nous parlions plus haut ; c'est là, pourrait-on dire, l'autre face de *Mâyâ*, mais à la condition d'ajouter que cette face n'existe que comme conséquence de la façon erronée dont nous envisageons ses productions. Celles-ci sont vérita-

---

76 Cf. *La Grande Triade*, ch. I, partie finale ; il doit être bien entendu à ce propos que la tradition chrétienne, n'envisageant pas distinctement l'aspect « maternel » dans le Principe même, ne peut, explicitement tout au moins, se placer, quant à sa conception de la Theotokos, qu'au second des deux points de vue que nous venons d'indiquer. Comme le dit M. Coomaraswamy, « ce n'est pas par accident que le nom de la mère de Bouddha est *Mâyâ* » (de même que, chez les Grecs, *Maïa* est la mère d'Hermès) ; c'est là-dessus que repose aussi le rapprochement que certains ont voulu faire entre ce nom de *Mâyâ* et celui de *Maria*.

77 *Le Symbolisme de la Croix*, ch. XIV.

blement autres que ce qu'elles nous semblent être, car elles expriment toutes quelque chose du Principe, comme toute œuvre d'art exprime quelque chose de son auteur, et c'est là ce qui fait toute leur réalité ; celle-ci n'est donc qu'une réalité dépendante et « participée » qui peut être dite nulle au regard de la réalité absolue du Principe [78], mais qui, en elle-même, n'en est pas moins une réalité. L'illusion peut donc, si l'on veut, être entendu en deux sens différents, soit comme une fausse apparence que les choses prennent par rapport à nous, soit comme une moindre réalité de ces choses mêmes par rapport au Principe ; mais, dans l'un et l'autre cas, elle implique nécessairement un fondement réel, et, par conséquent, elle ne saurait jamais être en aucune façon assimilée à un pur néant.

78 M. Coomaraswamy rappelle à cet égard une parole de saint Augustin : « *Quo comparata nec pulchra, nec bona, nec sunt* » (*Confessions*, XI, 4).

[105]

ÉTUDES DE L’HINDOUISME

Chapitre XI

SANÂTANA DHARMA [79]

Retour à la table des matières

La notion du *Sanâtana Dharma* est une de celles qui n’ont pas d’équivalent exact en Occident, si bien qu’il paraît impossible de trouver un terme ou une expression qui la rende entièrement et sous tous ses aspects ; toute traduction qu’on pourrait en proposer serait, sinon tout fait fausse, du moins très insuffisante. Ananda K. Coomaraswamy pensait que l’expression qui pouvait peut-être le mieux en donner tout au moins une approximation était celle de *Philosophia Perennis*, prise dans le sens où elle était entendue au moyen âge ; cela est vrai en effet à certains égards, mais il y a cependant de notables différences, qu’il est d’autant plus utile d’examiner que certains semblent croire trop facilement la possibilité d’assimiler purement et simplement ces deux notions l’une à l’autre.

Nous devons remarquer tout d’abord que la difficulté ne porte pas sur la traduction du mot *sanâtana*, dont le latin *perennis* est bien réellement un équivalent ; c’est proprement de « pérennité » ou de perpétuité qu’il agit ici, et non point d’éternité comme on le dit parfois. En effet, ce terme *sanâtana* implique une idée de durée, tandis que l’éternité, au contraire, est essentiellement la « non-durée » ; la durée dont il s’agit est indéfinie, si l’on veut, ou plus précisément « cy-

79 [Publié dans *Cahiers du Sud*, n° spécial *Approches de l’Inde* 1949.]

clique », dans l'acception du grec *aiônios*, qui n'a pas davantage le sens d'« éternel », que les modernes, par une regrettable confusion, lui attribuent trop souvent. Ce qui est [106] perpétuel en ce sens, c'est ce qui subsiste constamment du commencement à la fin d'un cycle ; et, suivant la tradition hindoue, le cycle qui doit être envisagé en ce qui concerne le *Sanâtana Dharma* est un *Manvantara*, c'est-à-dire la durée de manifestation d'une humanité terrestre. Nous ajouterons tout de suite, car on en verra plus loin toute l'importance, que *sanâtana* a aussi le sens de « primordial » et il est d'ailleurs facile d'en comprendre le lien très direct avec celui que nous venons d'indiquer, puisque ce qui est véritablement perpétuel ne peut être que ce qui remonte à l'origine même du cycle. Enfin, il doit être bien entendu que cette perpétuité, avec la stabilité qu'elle implique nécessairement, si elle ne doit aucunement être confondue avec l'éternité et n'a même avec elle aucune commune mesure, est cependant comme un reflet, dans les conditions de notre monde, de l'éternité et de l'immutabilité qui appartiennent aux principes mêmes dont le *Sanâtana Dharma* est l'expression par rapport à celui-ci.

Le mot *perennis*, en lui-même, peut comprendre aussi tout ce que nous venons d'expliquer ; mais il serait assez difficile de dire jusqu'à quel point les scolastiques du moyen âge, au langage desquels appartient plus particulièrement le terme de *Philosophia Perennis*, pouvaient en avoir nettement conscience, car leur point de vue, tout en étant évidemment traditionnel, ne s'étendait pourtant qu'à un domaine extérieur et par là même limité sous de multiples rapports. Quoi qu'il en soit, et en admettant qu'on puisse, indépendamment de toute considération historique, restituer à ce mot la plénitude de sa signification, il n'en resterait pas moins que ce qui appelle les plus sérieuses réserves quant à l'assimilation dont nous avons parlé, c'est l'emploi du terme *Philosophia*, qui correspond précisément d'une certaine façon à cette limitation du point de vue scolastique. D'abord, ce mot, étant donné surtout l'usage qu'en font habituellement les modernes, peut trop facilement donner lieu à des équivoques ; on pourrait, il est vrai, les [107] dissiper en ayant soin de préciser que la *Philosophia Perennis* n'est point « une » philosophie, c'est-à-dire une conception particulière, plus ou moins bornée et systématique, et ayant pour auteur tel ou tel individu, mais le fonds commun d'où procèdent toutes les philosophies dans ce qu'elles ont de réellement valable ; et cette façon de

l'envisager répondrait certainement en effet à la pensée des scolastiques. Seulement, il n'y en aurait pas moins là une impropriété, car ce dont il s'agit, s'il est considéré comme une expression authentique de la vérité comme il doit l'être, serait bien plutôt *Sophia* que *Philosophia :* la « sagesse » ne doit pas être confondue avec l'aspiration qui y tend ou la recherche qui peut y conduire, et celles-ci sont tout ce que désigne proprement, suivant son étymologie même, le mot « philosophie ». On dira peut-être que celui-ci est susceptible d'une certaine transposition, et, bien que celle-ci ne nous paraisse pas s'imposer comme il en serait si l'on n'avait vraiment aucun terme meilleur à sa disposition, nous n'entendons pas en contester la possibilité ; mais, même dans le cas le plus favorable, il sera encore fort loin de pouvoir être regardé comme un équivalent de *Dharma*, car il ne pourra jamais désigner qu'une doctrine qui, quelle que soit l'étendue du domaine qu'elle embrassera en fait, demeurera en tout cas uniquement théorique, et qui, par conséquent, ne correspondra aucunement à tout ce que comprend le point de vue traditionnel dans son intégralité. Dans celui-ci, en effet, la doctrine n'est jamais envisagée comme une simple théorie se suffisant à elle-même, mais comme une connaissance qui doit être réalisée effectivement et, de plus, elle comporte des applications s'étendant à toutes les modalités de la vie humaine sans aucune exception.

Cette extension résulte de la signification même du mot *Dharma*, qu'il est d'ailleurs impossible de rendre entièrement par un terme unique dans les langues occidentales : par sa racine *dhri* qui a les sens de porter, [108] supporter, soutenir, maintenir, il désigne avant tout un principe de conservation des êtres, et par conséquent de stabilité, pour autant du moins que celle-ci est compatible avec les conditions de la manifestation. Il [80] est important de remarquer que la racine *dhri* est presque identique, comme forme et comme signification, à une autre racine *dhru*, de laquelle dérive le mot *dhruva* qui désigne le « pôle » ; c'est effectivement à cette idée de « pôle » ou d'« axe » du monde manifesté qu'il convient de se référer si l'on veut comprendre la notion du *Dharma* dans son sens le plus profond : c'est ce qui demeure invariable au centre des révolutions de toutes choses, et qui règle le

---

80 [Le passage qui suit reprend souvent textuellement un passage correspondant de l'étude sur *Dharma* qui forme ici le ch. VIII.]

cours du changement par là même qu'il n'y participe pas. Il ne faut pas oublier, à cet égard, que le langage, par le caractère synthétique de la pensée qu'il exprime, est ici beaucoup plus étroitement lié au symbolisme qu'il ne l'est dans les langues modernes, où un tel lien ne subsiste plus dans une certaine mesure qu'en vertu d'une lointaine dérivation ; et peut-être pourrait-on même montrer, si cela ne s'éloignait trop de notre sujet, que cette notion du *Dharma* se rattache assez directement à la représentation symbolique de l'« axe » par la figure de l'« Arbre du Monde ».

On pourrait dire que le *Dharma*, si l'on ne devait l'envisager ainsi qu'en principe, est nécessairement *Sanâtana*, et même dans une acception plus étendue que celle que nous avons indiquée plus haut, puisque, au lieu de se limiter à un certain cycle et aux êtres qui s'y manifestent, elle s'applique également à tous les êtres et à tous leurs états de manifestation. Nous retrouvons en effet ici l'idée de permanence et de stabilité ; mais il va de soi que celle-ci, en dehors de laquelle il ne saurait être aucunement question de *Dharma*, peut cependant être appliquée, d'une façon relative, à différents niveaux et dans des domaines plus ou moins restreints, [109] et c'est là ce qui justifie toutes les acceptions secondaires ou « spécialisées » dont ce même terme est susceptible. Par là même qu'il doit être conçu comme principe de conservation des êtres, le *Dharma* réside, pour ceux-ci, dans la conformité à leur nature essentielle ; on peut donc parler, en ce sens, du *Dharma* propre de chaque être, qui est désigné plus précisément comme *swadharma*, ou de chaque catégorie d'êtres, aussi bien que de celui d'un monde ou d'un état d'existence, ou seulement d'une portion déterminée de celui-ci, de celui d'un certain peuple ou d'une certaine période ; et, quand on parle de *Sanâtana Dharma*, c'est alors, comme nous l'avons dit, de l'ensemble d'une humanité qu'il s'agit, et cela pendant toute la durée de sa manifestation, qui constitue un *Manvantara*. On peut encore dire, dans ce cas, que c'est la « loi » ou la « norme » propre de ce cycle, formulée dès son origine par le *Manu* qui le régit, c'est-à-dire par l'Intelligence cosmique qui y réfléchit la Volonté divine et y exprime l'Ordre universel ; et c'est là, en principe, le véritable sens du *Mânava-Dharma*, indépendamment de toutes les adaptations particulières qui pourront en être dérivées, et qui recevront d'ailleurs légitimement la même désignation parce qu'elles n'en seront en somme que comme des traductions requises par telles ou telles

circonstances de temps et de lieu. Il faut cependant ajouter que, en pareil cas, il peut arriver que l'idée même de « loi » entraîne en fait une certaine restriction, car, bien qu'elle puisse aussi, comme il en est pour son équivalent hébraïque *Thorah*, être appliquée par extension au contenu de tout l'ensemble des Écritures sacrées, ce à quoi elle fait penser de la façon la plus immédiate est naturellement l'aspect « législatif » proprement dit, qui assurément est fort loin de constituer toute la tradition, quoiqu'il en soit partie intégrante dans toute civilisation qui peut être qualifiée de normale. Cet aspect n'est en réalité qu'une application à l'ordre social, mais qui d'ailleurs, comme toutes les autres applications, présuppose nécessairement la [110] doctrine purement métaphysique qui est la partie essentielle et fondamentale de la tradition, la connaissance principielle dont tout le reste dépend entièrement et sans laquelle rien de vraiment traditionnel, dans quelque domaine que ce soit, ne saurait exister en aucune façon.

Nous avons parlé de l'Ordre universel, qui est, dans la manifestation, l'expression de la Volonté divine, et qui revêt dans chaque état d'existence des modalités particulières déterminées par les conditions propres à cet état ; le *Dharma* pourrait, sous un certain rapport tout au moins, être défini comme conformité à l'ordre, et c'est là ce qui explique l'étroite parenté existant entre cette notion et celle de *rita*, qui est aussi l'ordre et a étymologiquement le sens de « rectitude » comme le *Te* de la tradition extrême-orientale avec lequel le *Dharma* hindou a bien des rapports, ce qui rappelle encore évidemment l'idée de l'« axe », qui est celle d'une direction constante et invariable. En même temps, ce terme *rita* est manifestement identique au mot « rite », et ce dernier, dans son acception primitive, désignait aussi, en effet, tout ce qui est accompli conformément à l'ordre ; dans une civilisation intégralement traditionnelle, et à plus forte raison à l'origine même, tout a un caractère proprement rituel. Le rite n'en vient à prendre une acception plus restreinte que par suite de la dégénérescence qui donne naissance à une activité « profane », dans quelque domaine que ce soit ; toute distinction de « sacré » et de « profane » suppose, en effet, que certaines choses sont désormais envisagées en dehors du point de vue traditionnel, au lieu que celui-ci s'applique à tous également, et ces choses, par là même qu'elles sont considérées comme « profanes », sont véritablement devenues *adharma* ou *anrita*. Il doit être bien entendu que le rite, qui correspond alors au « sacré », con-

serve au contraire toujours le même caractère « dharmique », si l’on peut s’exprimer ainsi, et représente ce qui demeure encore tel qu’il était antérieurement à cette dégénérescence, [111] et que c’est l’activité non rituelle qui n’est réellement qu’une activité dévié ou anormale. En particulier, tout ce qui n’est que « convention » ou « coutume », sans aucune raison profonde, et d’institution purement humaine, n’existait pas originairement et n’est que le produit d’une déviation ; et le rite, envisagé traditionnellement comme il doit l’être pour mériter ce nom, n’a, quoi que certains puissent en penser, absolument aucun rapport avec tout cela, qui ne peut jamais en être que contrefaçon ou parodie. De plus, et ceci est encore un point essentiel, quand nous parlons ici de conformité à l’ordre, il ne faut pas entendre seulement par là l’ordre humain, mais aussi, et même avant tout, l’ordre cosmique ; dans toute conception traditionnelle, en effet, il y a toujours une stricte correspondance entre l’un et l’autre, et c’est précisément le rite qui maintient leurs relations d’une façon consciente, impliquant en quelque sorte une collaboration de l’homme dans la sphère où s’exerce son activité, à l’ordre cosmique lui-même.

Il résulte de là que, si l’on envisage le *Sanâtana Dharma* en tant que tradition intégrale, il comprend principiellement toutes les branches de l’activité humaine, qui sont d’ailleurs « transformées » par là, puisque, du fait de cette intégration, elles participent du caractère « non-humain » qui est inhérent à toute tradition, ou qui, pour mieux dire, constitue l’essence même de la tradition comme telle. C’est donc l’exact opposé de l’« humanisme », c’est-à-dire du point de vue qui prétend tout réduire au niveau purement humain, et qui, au fond, ne fait qu’un avec le point de vue profane lui-même ; et c’est en quoi, notamment, la conception traditionnelle des sciences et des arts diffère profondément de leur conception profane, à tel point qu’on pourrait dire, sans exagération, qu’elle en est séparée par un véritable abîme. Au point de vue traditionnel, toute science et tout art ne sont réellement valables et légitimes que tant qu’ils se rattachent aux principes universels, de telle [112] sorte qu’ils apparaissent en définitive comme une application de la doctrine fondamentale dans un certain ordre contingent, de même que la législation et l’organisation sociale en sont une aussi dans un autre domaine. Par cette participation à l’essence de la tradition, science et art ont aussi, dans tous leurs modes d’opération, ce caractère rituel dont nous avons parlé tout à l’heure, et

dont aucune activité n'est dépourvue tant qu'elle demeure ce qu'elle doit être normalement ; et nous ajouterons qu'il n'y a, à ce point de vue, aucune distinction à faire entre les arts et les métiers, qui traditionnellement ne sont qu'une seule et même chose. Nous ne pouvons insister davantage ici sur toutes ces considérations, que nous avons d'ailleurs développées déjà en d'autres occasions ; mais nous pensons du moins en avoir dit assez pour montrer combien tout cela dépasse sous tous les rapports la « philosophie », en quelque sens que celle-ci puisse être entendue.

Maintenant, il doit être facile de comprendre ce qu'est en réalité le *Sanatâna Dharma :* ce n'est pas autre chose que la Tradition primordiale, qui seule subsiste continuellement et sans changement à travers tout le *Manvantara* et possède ainsi la perpétuité cyclique, parce que sa primordialité même la soustrait aux vicissitudes des époques successives, et qui seule aussi peut, en toute rigueur, être regardée comme véritablement et pleinement intégrale. D'ailleurs, par suite de la marche descendante du cycle et de l'obscuration spirituelle qui en résulte, la Tradition primordiale est devenue cachée et inaccessible pour l'humanité ordinaire ; elle est la source première et le fonds commun de toutes les formes traditionnelles particulières, qui en procèdent par adaptation aux conditions spéciales de tel peuple ou de telle époque, mais aucune de celles-ci ne saurait être identifiée au *Sanatâna Dharma* même ou en être considérée comme une expression adéquate, bien que cependant elle en soit toujours comme une image plus ou moins voilée. Toute tradition orthodoxe est un reflet et, pourrait-on [113] dire, un « substitut » de la Tradition primordiale, dans toute la mesure où le permettent les circonstances contingentes, de sorte que, si elle n'est pas le *Sanatâna Dharma*, elle le représente cependant véritablement pour ceux qui y adhèrent et y participent d'une façon effective, puisqu'ils ne peuvent l'atteindre qu'à travers elle, et que d'ailleurs elle en exprime, sinon l'intégralité, du moins tout ce qui les concerne directement, et cela sous la forme la mieux appropriée à leur nature individuelle. En un certain sens, toutes ces formes traditionnelles diverses sont contenues principiellement dans le *Sanâtana Dharma*, puisqu'elles en sont autant d'adaptations régulières et légitimes, et que même aucun des développements dont elles sont susceptibles au cours des temps ne saurait jamais être autre chose au fond, et, en un autre sens inverse et complémentaire de celui-là, elles contiennent toutes le

Sanâtana Dharma comme ce qu'il y a en elles de plus intérieur et de plus « central » étant, dans leurs différents degrés d'extériorité, comme des voiles qui le recouvrent et ne le laissent transparaître que d'une façon atténuée et plus ou moins partielle.

Cela étant vrai pour toutes les formes traditionnelles, ce serait une erreur de vouloir assimiler purement et simplement le *Sanatâna Dharma* à l'une d'entre elles, quelle qu'elle soit d'ailleurs, par exemple à la tradition hindoue telle qu'elle se présente actuellement à nous ; et, si cette erreur est parfois commise en fait, ce ne peut être que par ceux dont l'horizon, en raison des circonstances dans lesquelles ils se trouvent, est limité exclusivement à cette seule tradition. Si cependant cette assimilation est légitime dans une certaine mesure suivant ce que nous venons d'expliquer, les adhérents de chacune des autres traditions pourraient dire aussi, dans le même sens et au même titre, que leur propre tradition est le *Sanatâna Dharma ;* une telle affirmation serait toujours vraie en un sens relatif, bien qu'elle soit évidemment fausse au sens absolu. Il y a pourtant une [114] raison pour laquelle la notion du *Sanâtana Dharma* apparaît comme liée plus particulièrement à la tradition hindoue : c'est que celle-ci est, de toutes les formes traditionnelles présentement vivante, celle qui dérive le plus directement de la Tradition primordiale, si bien qu'elle en est en quelque sorte comme la continuation à l'extérieur, en tenant compte toujours, bien entendu, des conditions dans lesquelles se déroule le cycle humain et dont elle-même donne une description plus complète que toutes celles qu'on pourrait en trouver ailleurs, et qu'ainsi elle participe à un plus haut degré que toutes les autres à sa perpétuité. En outre, il est intéressant de remarquer que la tradition hindoue et la tradition islamique sont les seules qui affirment explicitement la validité de toutes les autres traditions orthodoxes ; et, s'il en est ainsi, c'est parce que, étant la première et la dernière en date au cours du *Manvantara*, elles doivent intégrer également, quoique sous des modes différents, toutes ces formes diverses qui se sont produites dans l'intervalle, afin de rendre possible le « retour aux origines » par lequel la fin du cycle devra rejoindre son commencement, et qui, au point de départ d'un autre *Manvantara*, manifestera de nouveau à l'extérieur le véritable *Sanâtana Dharma*.

Il nous faut encore signaler deux conceptions erronées qui ne sont que trop répandues à notre époque, et qui témoignent d'une incom-

préhension certainement beaucoup plus grave et plus complète que l'assimilation du *Sanâtana Dharma* à une forme traditionnelle particulière. L'une de ces conceptions est celle des soi-disant « réformateurs » ; comme il s'en rencontre aujourd'hui jusque dans l'Inde même, qui croient pouvoir retrouver le *Sanâtana Dharma* en procédant à une sorte de simplification plus ou moins arbitraire de la tradition, qui ne correspond en réalité qu'à leurs propres tendances individuelles, et qui trahit le plus souvent des préjugés dus à l'influence de l'esprit moderne et occidental. Il est à remarquer que, généralement, ce que ces [115] « réformateurs » s'attachent à éliminer ainsi avant tout est précisément ce qui a la signification la plus profonde, soit parce que celle-ci leur échappe entièrement, soit parce qu'elle va à l'encontre de leurs idées préconçues ; et cette attitude est assez comparable à celle des « critiques » qui rejettent comme « interpolations » tout ce qui, dans un texte, ne s'accorde pas avec l'idée qu'ils s'en font ou avec le sens qu'ils veulent y trouver. Quand nous parlons de « retour aux origines » comme nous le faisions tout à l'heure, c'est assurément de tout autre chose qu'il s'agit, et de quelque chose qui ne dépend d'ailleurs aucunement de l'initiative des individus comme tels ; on ne voit du reste pas du tout pourquoi la Tradition primordiale devrait être simple comme ces gens le prétendent, si ce n'est que, par infirmité ou faiblesse intellectuelle, on souhaite qu'il en soit ainsi ; et pourquoi la vérité serait-elle obligée de s'accommoder à la médiocrité des facultés de compréhension de la moyenne des hommes actuels ? pour se rendre compte qu'il n'en est rien, il suffit de comprendre, d'une part que le *Sanâtana Dharma* contient tout ce qui s'exprime à travers toutes les formes traditionnelles sans exception, avec quelque chose de plus encore, et, d'autre part, que ce sont nécessairement les vérités de l'ordre le plus élevé et le plus profond qui sont devenues le plus inaccessibles du fait de l'obscuration spirituelle et intellectuelle inhérente à la descente cyclique ; dans ces conditions, la simplicité chère aux modernistes de toute sorte est évidemment aussi loin que possible de constituer une marque de l'ancienneté d'une doctrine traditionnelle, et à plus forte raison de sa primordialité.

L'autre conception erronée sur laquelle nous voulons appeler l'attention appartient surtout aux diverses écoles contemporaines qui se rattachent à ce qu'on est convenu de designer sous le nom d'« occultisme » : celles-ci procèdent habituellement par « syncré-

tisme », c’est-à-dire en rapprochant les diverses traditions, dans la mesure où elles peuvent les connaître, d’une façon [116] toute extérieure et superficielle, non pas même pour essayer d’en dégager ce qu’elles ont de commun, mais seulement pour juxtaposer tant bien que mal des éléments empruntés aux unes et aux autres ; et le résultat de ces constructions aussi hétéroclites que fantaisistes est présenté comme l’expression d’une « sagesse antique » ou d’une « doctrine archaïque » dont seraient issues toutes les traditions, et qui devrait aussi être identique à la Tradition primordiale ou au *Sanâtana Dharma*, bien que ces termes semblent d’ailleurs à peu près ignorés des écoles en question. Il va de soi que tout cela, quelles qu’en soient les prétentions, ne saurait avoir la moindre valeur et ne répond qu’à un point de vue purement profane, d’autant plus que ces conceptions s’accompagnent presque invariablement d’une méconnaissance totale de la nécessité, pour quiconque veut pénétrer à un degré quelconque dans le domaine de la spiritualité, d’adhérer avant tout à une tradition déterminée ; et il est bien entendu que nous voulons parler en cela d’une adhésion effective avec toutes les conséquences qu’elle implique, y compris la pratique des rites de cette tradition, et non point d’une vague sympathie « idéale » comme celle qui porte certains Occidentaux à se déclarer hindous ou bouddhistes sans trop savoir ce que c’est, et en tout cas sans même jamais songer à obtenir un rattachement réel et régulier à ces traditions. C’est pourtant là le point de départ dont nul ne peut se dispenser, et ce n’est qu’ensuite que chacun pourra, suivant la mesure de ses capacités, chercher à aller plus loin ; il ne s’agit pas là, en effet, de spéculations dans le vide, mais d’une connaissance qui doit être essentiellement ordonnée en vue d’une réalisation spirituelle. C’est seulement par là que, de l’intérieur des traditions, et nous pourrions dire plus exactement encore de leur centre même, si l’on réussit à y parvenir, on peut prendre réellement conscience de ce qui constitue leur unité essentielle et fondamentale, donc atteindre véritablement la pleine connaissance du *Sanâtana Dharma*.

[116]

[117]

[118]

ÉTUDES DE L’HINDOUISME

René Guénon

Comptes rendus de livres sur l’Hindouisme, parus de 1929 à 1950 dans “*Le Voile d’Isis*”, devenu “*Études Traditionnelles*” en 1937.

Retour à la table des matières

[119]

ÉTUDES DE L’HINDOUISME

COMPTE-RENDU DE LIVRES

Année 1929

Retour à la table des matières

LES RELIGIONS ET LES PHILOSOPHIES DANS L’ASIE CENTRALE. [81]. — C’est une excellente idée que d’avoir réédité un des plus intéressants ouvrages du comte de Gobineau, écrivain qui est jusqu’ici demeuré trop peu connu en France ; on en parle beaucoup, certes, depuis quelque temps du moins, mais le plus souvent sans l’avoir lu. Il en est tout autrement en Allemagne, où sont exploitées, pour des fins politiques, ses théories sur les races, théories qui peuvent contenir une part de vérité, mais mélangée à beaucoup de fantaisie. L’idée d’un « indo-germanisme » ne résiste pas à l’examen, car, entre l’Inde et l’Allemagne, il n’y a absolument rien de commun, pas plus intellectuellement qu’à tout autre point de vue. Cependant, les idées du comte de Gobineau, même quand elles sont fausses ou chimériques, ne sont jamais indifférentes ; elles peuvent toujours donner matière à réflexion, et c’est déjà beaucoup, alors que de la lecture de tant d’autres auteurs on ne retire qu’une impression de vide.

Ici, d’ailleurs, ce n’est pas tant de théories qu’il s’agit que d’un exposé de faits que l’auteur a pu connaître assez directement pendant les séjours qu’il fit en Perse. Le titre pourrait induire en erreur sur le contenu de l’ouvrage : il n’y est nullement question des régions assez variées que l’on réunit habituellement sous le nom d’Asie centrale, mais

---

81 1 vol. de la « Bibliothèque des Lettres ».

uniquement de la Perse ; et les « religions et philosophies », dont il est traité se réduisent en somme aux formes plus ou moins spéciales prises par l’Islam dans ce pays. La partie principale et centrale du livre est constituée par l’histoire de cette hérésie musulmane que fut le Bâbisme ; et il est bon de lire cette histoire pour voir combien ce Bâbisme ressemblait peu à sa prétendue continuation, nous voulons dire à l’« adaptation », sentimentale et humanitaire qu’on en a faite, sous le nom de Béhaïsme, à l’usage des Occidentaux, et particulièrement des Anglo-Saxons. Cette partie est encadrée entre deux autres, dont la première renferme des considérations générales sur l’Islam persan, tandis que la dernière est consacrée au théâtre en Perse ; l’intérêt de celle-ci réside surtout en ce qu’elle montre [120] nettement que, là comme dans la Grèce antique et comme au moyen âge européen, les origines du théâtre sont essentiellement religieuses. Nous pensons même que cette constatation pourrait être encore généralisée, et il y aurait sans doute beaucoup à dire là-dessus ; la création d’un théâtre « profane » apparaît en quelque sorte comme une déviation ou une dégénérescence ; et n’y aurait-il pas quelque chose d’analogue pour tous les arts ?

Quant aux considérations générales du début, elles demanderaient à être discutées beaucoup plus longuement que nous ne pouvons songer à le faire ici ; nous devons nous borner à signaler quelques-uns des points les plus importants. Une vue des plus contestables est celle qui consiste à expliquer les particularités de l’Islam en Perse par une sorte de survivance du Mazdéisme ; nous ne voyons, pour notre part, aucune trace un peu précise d’une telle influence, qui demeure purement hypothétique et même assez peu vraisemblable. Ces particularités s’expliquent suffisamment par les différences ethniques et mentales qui existent entre les Persans et les Arabes, comme celles qu’on peut remarquer dans l’Afrique du Nord s’expliquent par les caractères propres aux races berbères ; l’Islam, beaucoup plus « universaliste » qu’on ne le croit communément, porte en lui-même la possibilité de telles adaptations, sans qu’il y ait lieu de faire appel à des infiltrations étrangères. Du reste, la division des Musulmans en Sunnites et Shiites est fort loin d’avoir la rigueur que lui attribuent les conceptions simplistes qui ont cours en Occident ; le Shiisme a bien des degrés, et il est si loin d’être exclusivement propre à la Perse qu’on pourrait dire que, en un certain sens, tous les Musulmans sont plus ou moins

shiites ; mais ceci nous entraînerait à de trop longs développements. Pour ce qui est du Soufisme, c’est-à-dire de l’ésotérisme musulman, il existe tout aussi bien chez les Arabes que chez les Persans, et, en dépit de toutes les assertions des « critiques » européens, il se rattache aux origines mêmes de l’Islam : il est dit, en effet, que le Prophète enseigna la « science secrète » à Abou-Bekr et à Ali, et c’est de ceux-ci que procèdent les différentes écoles. D’une façon générale, les écoles arabes se recommandent surtout d’Abou-Bekr, et les écoles persanes d’Ali ; et la principale différence est [121] que, dans celles-ci, l’ésotérisme revêt une forme plus « mystique », au sens que ce mot a pris en Occident, tandis que, dans les premières, il demeure plus purement intellectuel et métaphysique ; ici encore, les tendances de chacune des races suffisent à rendre compte d’une telle différence, qui, d’ailleurs, est beaucoup plus dans la forme que dans le fond même de l’enseignement, du moins tant que celui-ci demeure conforme à l’orthodoxie traditionnelle.

Maintenant, on peut se demander jusqu’à quel point le comte de Gobineau était parvenu à pénétrer l’esprit oriental ; il fut certainement ce qu’on peut appeler un bon observateur, mais nous ne croyons pas être injuste à son égard en disant qu’il resta toujours un observateur « du dehors ». Ainsi, il a remarqué que les Orientaux passent facilement d’une forme doctrinale à une autre, adoptant celle-ci ou celle-là suivant les circonstances ; mais il n’a vu là que l’effet d’une aptitude à la « dissimulation ». Que, dans certains cas, la prudence impose effectivement une sorte de dissimulation, ou ce qui peut passer pour tel, cela n’est pas niable, et l’on pourrait en trouver bien des exemples ailleurs même qu’en Orient ; le langage de Dante et d’autres écrivains du moyen âge en fournirait en abondance ; mais il y a aussi, aux faits de ce genre, une tout autre raison, d’un ordre beaucoup plus profond, et qui semble échapper complètement aux Occidentaux modernes. La vérité est que ce détachement des formes extérieures implique toujours, au moins à quelque degré, la conscience de l’unité essentielle qui se dissimule sous la diversité de ces formes ; c’est là bien autre chose qu’une hypocrisie qui, dans ces conditions, ne peut plus exister, même où l’observateur superficiel en découvre l’apparence, puisque passer d’une forme à une autre n’a alors guère plus d’importance que de changer de vêtement selon les temps ou les lieux, ou de parler des langues différentes selon les interlocuteurs auxquels on a affaire. Cela,

le comte de Gobineau ne l’a certes pas compris, et on ne saurait d’ailleurs lui en faire grief ; mais un livre qui soulève de telles questions, même à l’insu de son auteur, ne peut pas être un livre indifférent, et c’est la justification de ce que nous disions au début, qu’on peut toujours y trouver à réfléchir, ce qui est, somme toute, le plus grand profit qu’une lecture puisse et doive nous procurer.

[122]

L’HINDOUISME ET LA VIE, par *S. Radhakrishna*. traduit par P. Masson-Oursel. — L’Orient qu’on présente aux Occidentaux n’a souvent que de bien lointains rapports avec le véritable Orient, et cela même quand la présentation est faite par des gens qui sont cependant des Orientaux de naissance, mais plus ou moins complètement occidentalisés. Tel est le cas de ce petit livre ; les opinions « critiques » des érudits européens, et aussi les tendances du protestantisme anglo-saxon, avec son « moralisme » et son « expérience religieuse », tiennent assurément une bien plus grande place que l’hindouisme orthodoxe dans les idées de l’auteur, qui ne paraît guère savoir ce qu’est l’esprit traditionnel ; et cela n’est pas pour surprendre quiconque connaît le mouvement « réformiste » des « Serviteurs de l’Inde » auquel il est mêlé. Ce qui est particulièrement fâcheux c’est que le fait qu’un ouvrage comme celui-là est signé d’un nom hindou risque fort d’induire en erreur le public non averti et peut contribuer à lui inculquer toutes sortes de fausses conceptions. La meilleure partie, ou plutôt la moins mauvaise, est celle qui, vers la fin, traite de l’institution des castes ; encore les raisons profondes de celle-ci sont-elles loin de s’en dégager nettement. La traduction est parfois bien défectueuse : ainsi, p. 34, on ne dit pas en français les « tenanciers », mais les « tenants » d’une opinion ; p. 40, le mot anglais « immaterial » ne devait pas se traduire par « immatérielles » mais par « sans importance », ce qui n’est pas du tout la même chose ; p. 47, on ne « joint » pas un argument, on le « réfute » ; p. 65, les mots « intransigeance » et « privation », sont employés d’une façon qui est tout à fait inintelligible ; p. 93, « occupationnelles » est un pur barbarisme, etc.

La fin d'une parade philosophique : le Bergsonisme, par *François Arouet*. — Si peu solide que soit la philosophie bergsonienne, nous ne pensons pas qu'on puisse en venir à bout par des plaisanteries douteuses, ou en lui opposant des conceptions encore plus vides et plus nébuleuses qu'elle-même. L'auteur de cette brochure, qui a trouvé bon de prendre pour pseudonyme le nom authentique de Voltaire, semble avoir des idées si confuses que nous n'avons pas [123] pu savoir ce qu'il entendait par « concret » et par « abstrait », bien que ces mots reviennent à chaque instant sous sa plume. Au fond, les vraies raisons de la haine (le mot n'est pas trop fort) qu'il a vouée à M. Bergson sont beaucoup plus politiques qu'intellectuelles, comme on s'en rend compte à la fin de sa diatribe : ce qu'il lui reproche en définitive, c'est d'être un « philosophe bourgeois » et d'avoir joué pendant la guerre le rôle d'« un pantin dont l'État-Major tirait les ficelles » ; tout cela est bien peu intéressant.

[124]

ÉTUDES DE L’HINDOUISME

COMPTE-RENDU DE LIVRES

Année 1932

Retour à la table des matières

G. DANDOY, S.J. ***L’Ontologie du Vêdânta***, traduit de l’anglais par Louis-Marcel Gauthier. (Desclée de Brouwer et Cie). — Nous avions entendu parler du P. Dandoy, qui dirige à Calcutta la revue *Light of the East*, comme ayant étudié les doctrines hindoues avec sympathie et en dehors des habituels préjugés des orientalistes ; aussi nous attendions-nous à trouver dans son livre un exposé vraiment compréhensif d’un aspect du *Vêdânta*, mais nous devons, dire que nous avons été quelque peu déçu. Ce n’est pas qu’il n’y ait, à côté de certaines erreurs et confusions, des vues intéressantes, quoique parfois exprimées avec une terminologie contestable ; mais, dans l’ensemble, le point de vue de l’auteur est déformé par une intention de controverse. Le fait même de se limiter à l’ontologie (et encore aurait-il fallu ne pas y faire entrer de force des choses qui en réalité dépassent ce domaine) ne peut s’expliquer que par la volonté d’établir une comparaison avec la scolastique, qui effectivement ne va pas plus loin ; et, à ce propos, nous devons faire une remarque : si nous avons écrit, comme le traducteur le rappelle dans sa préface, que le langage scolastique est « le moins inadéquat de tous ceux que l’Occident met à notre disposition » pour traduire certaines idées orientales, nous n’avons nullement voulu dire par là qu’il soit parfaitement adéquat, et, en tout cas, il ne s’applique plus au-delà d’un certain point où s’arrêtent les correspondances qu’on peut légitimement établir. Le P. Dandoy discute comme s’il s’agissait simplement de philosophie et de théologie, et bien qu’il

avoue assez explicitement son embarras à « réfuter » le *Vêdânta*, il est entendu qu'il doit conclure à l'avantage de la scolastique. Pourtant, comme il ne peut passer sous silence l'existence de la « réalisation », il écrit lui-même que, « puisque c'est une intuition directe et indépendante, elle n'est pas affectée par des limitations d'essence philosophique et n'a pas à résoudre de difficultés d'ordre philosophique » ; cette seule phrase devrait suffire à couper court à toute discussion et à en montrer l'inanité. Chose curieuse, M. Maritain, dans des commentaires placés à la fin du volume, reconnaît pour sa part [125] que « la plus profonde signification du *Vêdânta* n'est pas philosophique, rationnelle ou spéculative » ; rien n'est plus vrai, mais n'est-ce pas là réduire à néant toute la thèse de l'auteur ? M. Maritain, lui, attribue au *Vêdânta* une valeur essentiellement « pragmatiste », ce qui est un mot au moins malheureux quand il s'agit de l'ordre purement spirituel, qui n'a rien à voir avec l'action, et une signification « religieuse et mystique », confusion qui n'est guère moins grave que celle qui consiste à en faire une philosophie : c'est toujours la même incapacité à sortir des points de vue occidentaux… Mais il y a encore autre chose : M. Maritain déclare que « ce serait une duperie (*sic*) de prendre, comme nous le proposent certains des plus zélés interprètes occidentaux de l'hindouisme, la pensée vêdântine pour le pur type de la métaphysique par excellence ». Nous ne croyons pas qu'aucun « interprète occidental » ait jamais dit cela ; en revanche, nous avons dit nous-même quelque chose de ce genre, mais en donnant au mot « métaphysique » un tout autre sens que M. Maritain, qui n'y voit que « spéculation pure » et, au fond, simple philosophie. Nous avons expliqué maintes fois que la métaphysique vraie est essentiellement « supra-rationnelle », et que, au sens originel qui est ici le seul dont nous tenions compte, « métaphysique » est en somme synonyme de « surnaturel » ; mais « surnaturel » ne veut pas nécessairement dire « mystique », n'en déplaise à M. Maritain. Si nous insistons là-dessus, c'est que nous n'apercevons que trop clairement le parti que certains peuvent songer à tirer de la publication d'un livre comme celui-là : le P. Dandoy lui-même semble rêver de substituer dans l'Inde la scolastique au *Vêdânta*, car il écrit qu'« on ne supprime que ce que l'on remplace », ce qui est un aveu assez brutal ; mais il y a peut-être chez d'autres une intention plus subtile : pourquoi n'arriverait-on pas à « accommoder » le *Vêdânta* de telle façon que le thomisme puisse l'absorber comme il a absorbé l'aristotélisme ? Le cas est entièrement

différent, car l'aristotélisme n'est après tout qu'une philosophie, et le *Vêdânta* est tout autre chose ; du reste, les doctrines orientales, d'une façon générale, sont telles qu'elles défient toute tentative d'annexion ou d'assimilation ; mais cela ne veut pas dire que certains ne puissent pas s'y essayer, et l'intérêt [126] subit qu'ils manifestent pour ces doctrines n'est pas de nature à nous inspirer une confiance illimitée. D'ailleurs, voici qui ne justifie que trop ces soupçons : la *R. I. S. S.*, dans son n° du 1er avril dernier, a publié un éloge du livre du P. Dandoy, en prétendant expressément l'opposer à nos propres ouvrages ; elle ajoutait que ce livre « peut être consulté en confiance » parce qu'il est « l'œuvre d'un catholique », ce qui est une singulière garantie de compétence en ce qui concerne les doctrines hindoues (faudra-il, pour un exposé de doctrine catholique, accorder la préférence à un Brâhmane ?), « tout en étant écrit avec une impartialité à laquelle les pandits hindous eux-mêmes ont rendu hommage ». On a en effet pris soin de faire figurer dans la préface le témoignage d'un pandit ; malheureusement, cette approbation (dont la portée réelle est d'ailleurs bien réduite pour qui connaît les usages de la politesse orientale) se rapporte, non pas au livre du P. Dandoy, mais à un travail de son collègue le P. Johanns publié dans la revue *Light of the East !* N'avons-nous pas dans tout cela quelques bonnes raisons de nous tenir sur une réserve teintée de quelque méfiance ? Et qu'on ne s'étonne pas que nous nous étendions davantage sur ces choses que sur ce qu'a écrit le P. Dandoy, qui personnellement n'y est sans doute pour rien : le livre n'a pas une très grande importance en lui-même, il a surtout celle que veulent lui donner ses « présentateurs ».

[127]

ÉTUDES DE L’HINDOUISME

COMPTE-RENDU DE LIVRES

Année 1933

Retour à la table des matières

HENRI VALENTINO. ***Le voyage d’un pèlerin chinois dans l’Inde des Bouddhas***. (Éditions G. P. Maisonneuve, Paris). — C’est le récit du célèbre voyage accompli par Hiuen-tsang au VII^e^ siècle de l’ère chrétienne, récit arrangé d’après les traductions de Stanislas Julien, ce qui n’est pas une garantie de parfaite exactitude, et autour duquel, en outre, il semble bien qu’on ait mis quelque peu de « littérature » ; quoi qu’il en soit, cela se lit assez agréablement. Malheureusement, l’ouvrage est « précédé d’un exposé des doctrines de l’Inde antique sur la vie et la mort », c’est-à-dire, en réalité, d’une sorte de résumé de tout ce qu’il a plu aux orientalistes de raconter là-dessus ; il faut voir ces interprétations ainsi présentées « en raccourci », si l’on peut dire, pour en apprécier toute l’incroyable fantaisie ; même quand on y est habitué, on ne peut se défendre d’un certain étonnement devant l’accumulation de toutes les étiquettes en « isme » inventées par les Occidentaux pour leur propre usage, et appliquées à tort et à travers à ce à quoi elles ne conviennent nullement, ou encore devant les innombrables confusions produites par l’emploi de l’unique mot « âme » pour désigner indistinctement les éléments les plus disparates de l’être humain. Du reste, toute question de détail étant mise à part, il suffit, pour apprécier l’esprit dans lequel est fait cet exposé, de dire que la notion même de tradition en est totalement absente, que l’hétérodoxie y est mise sur le même pied que l’orthodoxie, le tout étant traité

comme un ensemble de « spéculations » purement humaines, qui se sont « formées » à telle ou telle époque, qui ont « évolué », et ainsi de suite ; entre une telle façon de voir et celle qui est conforme à la vérité, nul compromis n’est possible, et peut-être ce livre n’a-t-il pas de plus grande utilité que de le faire apparaître si clairement.

[128]

ÉTUDES DE L’HINDOUISME

COMPTE-RENDU DE LIVRES

Année 1935

Retour à la table des matières

HARI PRASAD SHASTRI. ***Teachings from the Bhagawadgita : translation, introduction and comments***. (Luzac and Cº., London). — Il existe déjà de nombreuses traductions de la *Bhagavad-Gitâ* dans les diverses langues occidentales ; celle-ci est incomplète, son auteur ayant supprimé les passages qui lui paraissent se rapporter à des conditions plus particulières à l’Inde, pour ne garder que ce qu’il estime avoir la valeur d’un enseignement « universel » ; nous pensons, pour notre part, que cette mutilation est plutôt regrettable. De plus, dominé par une idée de « simplicité » excessive, il ne donne qu’un sens assez extérieur, qui ne laisse rien transparaître des significations plus profondes ; et ses commentaires se réduisent en somme à assez peu de chose. On pourrait aussi relever des défauts de terminologie qui ne sont pas toujours sans importance ; contentons-nous de signaler, à cet égard, une confusion entre « non-dualisme » et « monisme ». Ce livre n’apportera certainement rien de nouveau à ceux qui connaissent déjà tant soit peu les doctrines hindoues ; mais peut-être pourra-t-il du moins contribuer à amener à leur étude quelques-uns de ceux qui ne les connaissent pas encore.

Hari Prasad Shastri. ***The Avadhut Gita : translation and introduction***. (Chez l’auteur, 30, Landsdowne Crescent, London, W. II). — Ce petit volume est beaucoup plus intéressant que le précédent, car il s’agit ici d’un texte peu connu ; le mot *avadhut* est à peu près synonyme de *jîvanmukta*, de sorte que le titre pourrait se traduire par « Chant du Délivré », l’auteur est appelé Dattatreya, mais aucun autre écrit ne lui est attribué, et on ne sait pas exactement où ni quand il a vécu. En l’absence du texte, nous ne pouvons naturellement vérifier l’exactitude de la traduction dans le détail ; nous pouvons tout au moins relever une erreur en ce qui concerne *âkâsha* qui est en réalité l’« éther », et non point l’« espace » (en sanscrit *dish*) ; et nous nous demandons pourquoi *Brahma*, dans ce livre comme dans l’autre, est constamment orthographié *Brhama*. Mais, bien que nous [129] ne voyions pas comment le traducteur a pu trouver une idée d’« amour » dans ce qui est une œuvre de pure « Connaissance », l’esprit du texte est, d’une façon générale, visiblement bien conservé et bien rendu dans la traduction. C’est là un très remarquable exposé de doctrine *adwaita*, qui, ainsi qu’il est dit dans l’introduction, « respire le plus pur esprit des *Upanishads* et de Shrî Shankarâchârya » et qui rappelle notamment l’*Âtmâ-Bodha* de celui-ci ; aussi la lecture ne saurait-elle en être trop recommandée.

PAUL BRUNTON. ***A Search in secret India***. (Rider and Cº., London). — Ce récit d’un voyage dans l’Inde, et de rencontres avec des personnages de caractère fort varié, est intéressant et agréable à lire, quoique le ton, au début surtout, nous rappelle peut-être un peu trop que l’auteur est un journaliste de profession. Contrairement à ce qui a lieu trop souvent dans les ouvrages occidentaux de ce genre, les histoires de « phénomènes » n’y tiennent pas une place excessive ; l’auteur nous assure d’ailleurs que ce n’est pas là ce qui l’intéresse spécialement, et sans doute est-ce pour cette raison qu’il lui a été possible d’entrer en contact avec certaines choses d’un autre ordre, en dépit d’un « esprit critique » qui, poussé à un tel point, semble assez difficilement conciliable avec de profondes aspirations spirituelles. Il

y a là quelque chose qui est assez curieux comme exemple de réactions spécifiquement occidentales, et même plus proprement anglo-saxonnes, en présence de l'Orient ; notamment, la difficulté d'admettre l'existence et la valeur d'une « activité non-agissante » est tout à fait caractéristique à cet égard. Ces résistances, avec les luttes et les hésitations qu'elles entraînent, durent jusqu'au jour où elles sont enfin vaincues par l'influence du mystérieux personnage qu'on surnomme le « Maharishee » ; les pages consacrées à ce dernier sont certainement les plus remarquables de tout le livre, que nous ne pouvons songer à résumer, mais qui vaut sûrement mieux, dans son ensemble, que beaucoup d'autres ouvrages d'allure plus prétentieuse, et qui ne peut que contribuer à éveiller chez ses lecteurs une sympathie pour la spiritualité orientale, et peut-être, chez quelques-uns d'entre eux, un intérêt d'ordre plus profond.

[130]

HARI PRASAD SHASTRI. ***Book of Ram, The Bible of India by Mahâtma Tulsidas rendered into English*** (Luzac and C^o^, London). — Ce « livre de Râma », écrit en hindi au XVI^e^ siècle de l'ère chrétienne, ne doit pas être confondu avec l'antique *Râmâyana* sanscrit de Vâlmiki ; bien qu'il soit dit avoir été inspiré à Tulsidas par Râma lui-même, l'appellation de « Bible de l'Inde » est assez impropre, car, évidemment, elle s'appliquerait beaucoup mieux au *Vêda*. Dans ce livre, la voie de *bhakti* est surtout préconisée, ainsi qu'il convient d'ailleurs dans un écrit qui s'adresse au plus grand nombre ; cependant, l'enseignement en est incontestablement « non-dualiste » et indique nettement l'« Identité Suprême » comme le but ultime de toute « réalisation ». La traduction ne comporte que des extraits, mais choisis de façon à donner l'essentiel au point de vue doctrinal ; les notes qui l'accompagnent sont généralement claires, bien que l'on puisse y relever quelques confusions, notamment en ce qui concerne les périodes cycliques. Il est regrettable, d'autre part, qu'on ait voulu traduire tous les termes, même ceux qui, n'ayant pas d'équivalent réel dans les langues occidentales, devraient être conservés tels quels en y joignant une explication ; il en résulte parfois d'assez étranges assimilations :

faut-il faire remarquer, par exemple, que la *Trimûrti* est tout à fait autre chose que la « Sainte Trinité » ?

ANANDA K. COOMARASWAMY. ***The Darker Side of Dawn***. (Smithsonian Miscellaneous Collections, Washington). — Cette brochure contient de fort intéressantes remarques sur les dualités cosmogoniques, principalement en tant qu'elles sont représentées par une opposition entre « lumière » et « ténèbres » et sur certaines questions connexes, entre autres le symbolisme du serpent. Notons aussi un rapprochement fort curieux entre le sujet du *Mahâbhârata* et le conflit vêdique des *Dêvas* et des *Asuras*, qui pourrait évoquer également des similitudes avec ce qui se rencontre dans d'autres formes traditionnelles, de même d'ailleurs que ce qui concerne la couleur noire comme symbole du non-manifesté. Il est seulement à regretter que l'auteur se soit borné à indiquer toutes ces considérations d'une [131] façon un peu trop succincte, en une vingtaine de pages à peine, et nous ne pouvons que souhaiter qu'il ait l'occasion d'y revenir et de les développer davantage dans des travaux ultérieurs.

ANANDA K. COOMARASWAMY. ***The Rig-Veda as Land-Náma-Bók***. (Luzac and Cº., London). — Ce titre fait allusion à un ancien livre islandais, littéralement « Livre de la prise de la terre », considéré ici comme comparable au *Rig-Vêda* sous certains rapports : il ne s'agit pas simplement d'une prise de possession par des conquérants, mais la thèse de l'auteur, qui nous semble parfaitement juste, est que, dans tous les écrits traditionnels de cette sorte, ce qui est décrit en réalité est la manifestation même des êtres à l'origine et leur établissement dans un monde désigné symboliquement comme une « terre », de sorte que les allusions géographiques et historiques, s'il y en a, n'ont elles-mêmes qu'une valeur de symbole et d'analogie, comme tout événement peut l'avoir effectivement en raison des correspondances macrocosmiques et microcosmiques. Ces vues sont appuyées par l'examen de la signification d'un certain nombre de termes fréquents et caractéristiques ce qui donne lieu à des considérations fort intéres-

santes touchant maints points doctrinaux ; nous sommes ici bien loin des interprétations grossièrement matérielles des orientalistes ; ceux-ci consentiront-ils du moins à y réfléchir un peu ?

SRI RAMANA MAHARSHI. ***Five Hymns to Sri Arunachala***. (Sri Ramanasramam, Tiruvannamalai, South India). — L’auteur de ces hymnes n’est autre que le « Maharishee » dont parle M. Paul Brunton dans son livre, *A Search in secret India*, dont nous avons rendu compte ici il y a quelque temps. *Arunachala* est le nom d’une montagne considérée comme lieu sacré et symbole du « Cœur du Monde » ; il représente l’immanence de la « Conscience Suprême » dans tous les êtres. Ces hymnes respirent une incontestable spiritualité ; au début, on pourrait croire qu’il s’agit seulement d’une voie de *bhakti*, mais le dernier englobe toutes [132] les voies diverses, mais nullement exclusives, dans l’unité d’une synthèse procédant d’un point de vue vraiment universel. Dans la préface de cette traduction, M. Grant Duff oppose d’heureuse façon la spiritualité orientale à la philosophie occidentale ; il n’est que trop vrai que les subtilités de la dialectique ne servent guère qu’à faire perdre du temps !

[133]

ÉTUDES DE L’HINDOUISME

COMPTE-RENDU DE LIVRES

Année 1936

Retour à la table des matières

HARI PRASAD SHASTRI. ***A Path to God-Realization***. (The Shanti-Sadan Publishing Committee, London). — L’auteur déclare que les idées formulées dans ce petit livre lui sont venues en méditant les enseignements de Lao-Tseu ; on n’y trouve cependant, à vrai dire, rien qui soit d’inspiration spécifiquement taoïste, mais plutôt l’esquisse élémentaire d’une méthode « préparatoire » qui pourrait s’appliquer indépendamment de toute forme traditionnelle définie. Les prescriptions d’un caractère « moral » et « dévotionnel » y tiennent une place peut-être excessive, alors que ce qui se rapporte à la connaissance, et qui devrait être l’essentiel, se réduit à assez peu de chose. Il y a aussi, au point de départ, une notion de la « spiritualité » qui nous paraît plutôt vague et insuffisante ; mais où nous ne pouvons qu’approuver entièrement l’auteur, c’est quand il déclare que « les phénomènes psychiques » ne doivent pas être associés avec la « vie spirituelle », rappelant que Tulsidas, dans son *Râmâyana*, demande à être préservé de la tentation des prétendus « pouvoirs », et que Shankarâchârya avertit qu’ils ne constituent qu’un piège auquel il est difficile d’échapper.

ANANDA K. COOMARASWAMY. ***Angel and Titan : An Essay in Vedic Ontology***. (Extrait du *Journal of the American Oriental Society*, vol. 55, n° 4.). — Cette importante étude fait suite à *The Darker Side of the Dawn*, dont nous avons rendu compte précédemment ; l'idée principale que l'auteur y développe est que les *Dêvas* ou « Anges » et les *Asuras* ou « Titans », respectivement puissances de Lumière et puissances de Ténèbres dans le *Rig-Vêda*, bien qu'opposés dans leur action, n'en sont pas moins d'une même essence, leur distinction portant en réalité sur leur orientation ou leur état. L'*Asura* est un *Dêva* en puissance, le *Dêva* est encore un *Asura* par sa nature originelle ; et les deux désignations peuvent être appliquées à une seule et même entité suivant son mode d'opération, comme on le voit par exemple dans le cas de *Varuna*. D'autre part, tandis que les [134] *Dêvas* sont représentés habituellement sous des formes d'hommes et d'oiseaux, les *Asuras* le sont sous celles d'animaux et particulièrement de serpents ; de là une série de considérations du plus grand intérêt sur les divers aspects du symbolisme du serpent, principalement au point de vue cosmogonique. Bien d'autres questions sont abordées au cours de ce travail, et nous ne pouvons les énumérer toutes en détail : citons seulement la nature d'*Agni* et ses rapports avec *Indra*, la signification du sacrifice, celle du *Soma*, le symbolisme du Soleil et de ses rayons, de l'araignée et de sa toile, etc. Le tout est envisagé dans un esprit nettement traditionnel, comme le montreront ces quelques phrases que nous extrayons de la conclusion : « Ce qui doit être regardé du dehors et logiquement comme une double opération de sommeil et d'éveil alternés, de potentialité et d'acte, est intérieurement et réellement la pure et simple nature de l'Identité Suprême… Ni l'ontologie védique ni les formules par lesquelles elle est exprimée ne sont d'ailleurs particulières au *Rig-Vêda*, mais elles peuvent tout aussi bien être reconnues dans toutes les formes extra-indiennes de la tradition universelle et unanime. »

SRI RAMANA MAHARSHI. ***Truth Revealed (Sad-Vidyâ)***. (Sri Ramanasramam, Tiruvannamalai, South India). — Nous avons signalé, il y a quelques mois, la traduction de cinq hymnes du « Maharshi » ; nous avons ici celle d’une œuvre portant plus directement sur les principes doctrinaux, et condensant, sous la forme d’une brève série d’aphorismes, l’enseignement essentiel concernant la « Réalité Suprême », ou la « Conscience Absolue » qui doit être réalisée comme le « Soi ».

KAVYAKANTA GANAPATI MUNI. ***Sri Ramana Gita***. (Sri Ramanasramam, Tiruvannamalai, South India). – Cet autre petit livre contient une série d’entretiens du « Maharshi » avec quelques-uns de ses disciples, parmi lesquels l’auteur lui-même, sur diverses questions touchant à la réalisation spirituelle et aux moyens d’y parvenir ; nous signalerons spécialement les chapitres concernant *hridaya-vidyâ*, le « contrôle [135] du mental », les rapports de *jnâna* et *siddha*, et l’état du *jîvanmukta*. Tout cela, qui ne saurait être résumé, peut, comme le contenu du précédent volume, fournir d’excellents points de départ pour la méditation.

MRS RHYS DAVIDS. ***The Birth of Indian Psychology and its development in Buddhism***. (Luzac and Co., London). — Il nous paraît fort douteux, même après avoir lu ce livre, qu’il ait jamais existé quelque chose qu’on puisse appeler une « psychologie indienne », ou, en d’autres termes, que le point de vue « psychologique », tel que l’entendent les Occidentaux modernes, ait jamais été envisagé dans l’Inde. L’auteur reconnaît que l’étude de l’être humain y a toujours été faite en procédant de l’intérieur à l’extérieur, et non pas dans le sens inverse comme en Occident ; mais c’est précisément pour cela que la psychologie, qui se borne à analyser indéfiniment quelques modifications superficielles de l’être, ne pouvait y être l’objet du moindre intérêt. C’est seulement dans le Bouddhisme, et sans doute comme consé-

quence de sa tendance à nier ou tout au moins à ignorer les principes transcendants, que l'on rencontre des considérations qui pourraient se prêter, dans une certaine mesure, à être interprétées en termes de psychologie ; mais encore ne faudrait-il pas, même là, pousser les rapprochements trop loin. Quant à vouloir trouver de la psychologie jusque dans les *Upanishads*, c'est là faire preuve d'une parfaite incompréhension, qui ne se manifeste d'ailleurs que trop clairement par d'incroyables confusions de langage : l'« âme », l'« esprit », le « moi », le « soi », l'« homme », tous ces termes sont, à chaque instant, employés indistinctement et comme s'ils désignaient une seule et même chose ! Il est à peine besoin de dire qu'on voit ici s'affirmer constamment le parti pris, commun à tous les orientalistes, de tout réduire à une « pensée » purement humaine, qui aurait commencé par une sorte d'état d'« enfance », et qui aurait ensuite « évolué » progressivement ; entre un tel point de vue et celui de la tradition, il n'y a évidemment aucun terrain d'entente possible… La soi-disant « méthode historique » est d'ailleurs, en fait, bien loin d'exclure les hypothèses plus ou moins fantaisistes : [136] c'est ainsi que Mrs. Rhys Davids a imaginé, sous le nom de *Sakya*, quelque chose qu'elle croit avoir été le Bouddhisme originel, et qu'elle pense pouvoir reconstituer en éliminant purement et simplement, comme des adjonctions « tardives », tout ce qui ne s'accorde pas avec la conception qu'elle se fait des débuts de ce qu'elle appelle une *world-religion*, et, en premier lieu, tout ce qui paraît présenter un caractère « monastique » ; ce qu'un pareil procédé peut prouver en réalité, c'est seulement qu'elle-même est affectée d'un violent préjugé « anti-monastique » ! Nous n'en finirions d'ailleurs pas si nous voulions relever, dans ses interprétations, les traces de ses propres préférences religieuses ou philosophiques ; mais, comme elle est bien persuadée que quiconque ne les partage pas est par là même dépourvu de tout « esprit critique », cela ne servirait assurément à rien… Quoi qu'il en soit, après la lecture d'un ouvrage de ce genre, nous sommes certainement beaucoup mieux renseignés sur ce que pense l'auteur que sur ce qu'ont vraiment pu penser ceux qu'il s'est proposé d'étudier « historiquement » ; et cela du moins n'est pas sans offrir un certain intérêt « psychologique » !

HARI PRASAD SHASTRI. ***Meditation, its Theory and Practice***. (The Shanti-Sadan Publishing Committee, London). — Ce petit livre contient un exposé assez simple, mais néanmoins exact dans son ensemble, de ce que sont la concentration et la méditation, et de la façon dont on peut s'y exercer progressivement. L'auteur fait d'ailleurs remarquer très justement que la méditation n'est point un but en elle-même, mais seulement une méthode pour atteindre la Connaissance, qui, au fond, n'est elle-même pas autre chose que la « réalisation du Soi ». Il insiste aussi avec beaucoup de raison sur la nécessité de l'enseignement traditionnel ; mais un peu plus de précision eût été souhaitable ici, car bien des lecteurs pourront croire qu'il suffit de se rattacher « idéalement » à une tradition, fût-ce simplement en en étudiant les enseignements dans des livres, alors qu'il n'en est rien et qu'il faut que le rattachement soit direct et effectif. Dans le même ordre d'idées, [137] nous noterons encore une autre lacune : il est très vrai que les *mantras* ne sont valables que s'ils sont prononcés dans la langue sacrée de la tradition à laquelle ils appartiennent, et non pas traduits en un autre langage quelconque ; mais pourquoi ne pas avertir que, en outre, ils ne peuvent avoir leur pleine efficacité que s'ils ont été communiqués par une transmission régulière et selon les rites prescrits traditionnellement ? Peut-être est-ce pour ne pas trop risquer de décourager les Occidentaux, pour qui cette condition ne saurait être remplie ; nous pensons cependant, quant à nous, qu'il vaut encore mieux les prévenir de la limitation des résultats qu'ils peuvent normalement espérer que de les exposer à éprouver par la suite de plus fâcheuses déceptions.

ANANDA K. COOMARASWAMY. ***Elements of Buddhist Iconography***. (Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts). — Cet important ouvrage contient l'interprétation des principaux symboles employés par le Bouddhisme, mais qui, en fait, lui sont bien antérieurs et sont en réalité d'origine vêdique, car, comme le dit très justement l'auteur, « le Bouddhisme dans l'Inde représente un développement hétérodoxe, tout ce qui est métaphysiquement correct dans son

ontologie et son symbolisme étant dérivé de la tradition primordiale ». Les symboles qui ont été appliqués au Bouddha sont principalement ceux de l'*Agni* vêdique, et cela non pas plus ou moins tardivement, mais, au contraire, dès l'époque où on ne le représentait pas encore sous la forme humaine. Ceux de ces symboles qui sont plus spécialement étudiés ici (et dont les planches reproduisent une série d'exemples significatifs) sont : l'arbre, qui est, comme dans toutes les traditions, l'« Arbre de Vie » ou l'« Arbre du Monde » ; le *vajra*, avec son double sens de « foudre » et de « diamant », ce dernier répondant aux idées d'indivisibilité et d'immutabilité ; le lotus, représentant le « terrain » ou le « support » de la manifestation ; la roue, qui, aussi bien comme « roue de la Loi » que comme « roue cosmique », représente l'opération des principes dans la manifestation. L'auteur insiste sur le rapport très étroit que ces divers symboles présentent [138] avec la conception de l'« Axe du Monde », et d'où il résulte que les localisations géographiques elles-mêmes, dans la légende bouddhique, sont au fond purement analogiques. Il aborde en outre un grand nombre d'autres points fort intéressants, comme la similitude du symbole du *vajra* avec le *trishula*, la signification des empreintes de pieds représentant les « traces » du principe dans le monde manifesté, le pilier de feu comme symbole « axial » équivalant à celui de l'arbre, le symbolisme du chariot et celui du trône, etc. Ce simple aperçu suffira, pensons-nous, à montrer que la portée de ce travail dépasse grandement celle d'une étude sur le Bouddhisme ; la considération particulière de celui-ci, ainsi que le dit l'auteur, n'est à proprement parler qu'un « accident » ; et c'est bien du symbolisme traditionnel, dans son sens vraiment universel, qu'il s'agit surtout en réalité. Ajoutons que ces considérations sont de nature à modifier singulièrement l'idée « rationaliste » que les Occidentaux se font du « Bouddhisme primitif », qui peut-être était au contraire moins complètement hétérodoxe que certains de ses dérivés ultérieurs ; s'il y a eu « dégénérescence » quelque part, ne serait-ce pas précisément dans le sens inverse de celui que supposent les préjugés des orientalistes et leur naturelle sympathie de « modernes » pour tout ce qui s'affirme comme antitraditionnel ?

JEAN MARQUÈS-RIVIÈRE. ***Le Bouddhisme au Thibet***. (Éditions Baudinière, Paris). – La première partie de cet ouvrage est un exposé des idées fondamentales du Bouddhisme en général, et plus particulièrement du *Mahâyâna ;* la seconde traite de la forme spéciale revêtue par le Bouddhisme thibétain ou Lamaïsme. L’auteur rectifie très justement certaines idées erronées qui ont cours en Occident, notamment au sujet du « Tantrisme », et aussi en ce qui concerne les interprétations « réincarnationnistes » ; il n’admet pas non plus la conception qui prétend faire du *Mahâyâna* un « Bouddhisme corrompu », ce qui implique, dit-il, « une méconnaissance totale des doctrines de l’Orient et de leur valeur propre ». Son livre vaut donc certainement mieux, à bien des égards, que les habituels travaux « orientalistes » ; et nous devons signaler, parmi les [139] plus intéressants, les chapitres consacrés à la méditation, au symbolisme de la « roue de la vie » et à la « science du vide ». Cependant, tout n’est pas parfaitement clair, et il arrive même qu’on retombe parfois sur quelques-unes des confusions courantes : le Bouddhisme n’est point « religieux » au sens occidental de ce mot, et ce dont il s’agit n’a certes rien à voir avec le « mysticisme » ; c’est d’ailleurs pourquoi il y a là une initiation et une méthode, évidemment incompatibles avec tout « mysticisme », et dont l’auteur ne semble comprendre au fond ni le caractère ni la portée. Peut-être cela est-il dû en partie précisément à cette confusion, et en partie aussi à l’exagération de l’importance des « phénomènes » et du « développement psychique », qui ne sont que des choses bien secondaires, encore qu’elles ne supposent pas uniquement « une connaissance fort avancée de la physiologie humaine » ; mais, pourtant, ce défaut de perspective ne suffit pas à expliquer qu’on puisse aller jusqu’à parler d’une « conception toute mécaniste et matérialiste » là où la notion même de « matière » est absente, ou à qualifier de « purement humain » ce qui, au contraire, implique essentiellement l’intervention d’éléments « supra-humains » ; il y a là une ignorance de la vraie nature des « influences spirituelles » dont il est permis de s’étonner ! Mais la vérité est que les assertions que nous venons de citer se rattachent à un ensemble de réflexions « tendancieuses » qui, chose curieuse, ne paraissent pas faire corps avec le reste de l’ouvrage, car elles se trouvent presque invariablement comme ajou-

tées à la fin des chapitres, et dont certaines témoignent de préoccupations « apologétiques », voire même « missionnaires », d'un ordre assez bas ; alors, ne pourrait-on pas légitimement se demander si cette ignorance ne serait pas « voulue » dans une certaine mesure ? En tout cas, il est fort regrettable qu'un ouvrage qui a par ailleurs de très réels mérites soit ainsi défiguré par l'intrusion d'un esprit que nous préférons ne pas qualifier autrement que comme une des formes du « prosélytisme » occidental, bien qu'un terme encore plus sévère lui soit peut-être mieux approprié…

HARI PRASAD SHASTRI. ***Vedanta light, from Shri Dadaji Maharaj.*** (The Shanti-Sadan Publishing Committee, London). — [140] Cette brochure contient la traduction de quelques entretiens du *guru* de l'auteur sur divers sujets se rapportant aux enseignements du *Vêdânta*, notamment en ce qui concerne les moyens préparatoires de la réalisation spirituelle ; la forme en est simple et le contenu assez élémentaire, mais il n'y a là rien qui puisse soulever de sérieuses objections. Nous relèverons seulement une assertion qui nous paraît quelque peu contestable : comment et en quel sens peut-on attribuer à Zoroastre l'origine du *Karma-Yoga ?*

ANANDA K. COOMARASWAMY AND DUGGIRALA GOPALAKRISHNAYYA. ***The Mirror of Gesture, being the Abhinaya Darpana of Nandikeshwara, translated into English, with introduction and illustrations***. (E. Weyhe, New-York). — Ce livre est la traduction d'un ancien traité hindou sur l'art du théâtre et de la danse (l'un et l'autre sont désignés, en sanscrit, par le même mot *nâtya*) ; il s'agit ici, bien entendu, d'un art strictement traditionnel, dont l'origine est rapportée à Brahmâ lui-même et au début du *Trêta-Yuga*. Tout y a une signification précise, et, par conséquent, rien ne saurait être abandonné à la fantaisie individuelle ; les gestes (surtout les *mudrâs* ou signes formés par la position des mains) constituent un véritable langage hiératique, qu'on retrouve d'ailleurs dans toute l'iconographie hindoue. Aussi ce traité doit-il, dans l'intention de ses traducteurs, être considéré avant

tout comme « une illustration des principes généraux d’un art de la communication par gestes, et de tout art traditionnel et normal » ; d’ailleurs, « la division moderne de la vie en compartiments étanches et indépendants est une véritable aberration, et les arts traditionnels d’un peuple ne sont pas une sorte d’excroissance, mais font partie intégrante de sa vie ». À la fin du volume se trouvent de très belles planches reproduisant des exemples empruntés à la sculpture et à la peinture, ainsi que la figuration d’un certain nombre d’attitudes et de *mudrâs*, qui facilite grandement l’intelligence du texte.

[141]

ÉTUDES DE L’HINDOUISME

COMPTE-RENDU DE LIVRES

Année 1937

Retour à la table des matières

C. KERNEIZ. ***Le Hatha-Yoga ou l’art de vivre selon l’Inde mystérieuse***. (Éditions Jules Tallandier, Paris). — Ce livre est plus « sensé » que ne le sont généralement les publications occidentales qui prétendent traiter du même sujet : il contient des réflexions très justes sur l’inutile agitation de la vie moderne ; les exercices qu’il indique sont de ceux qui tout au moins ne présentent aucun danger sérieux, et, sur des questions comme celle du régime alimentaire, il fait preuve d’une modération qui contraste heureusement avec certaines outrances anglo-saxonnes… Mais tout cela n’est point le *Hatha-Yoga ;* c’est, si l’on veut, quelque chose qui s’inspire de ses méthodes jusqu’à un certain point, mais pour les appliquer à des fins entièrement différentes. Le *Hatha-Yoga*, en effet, n’est pas du tout un « art de vivre » ; il est un des modes de préparation au véritable *Yoga*, c’est-à-dire à la réalisation métaphysique, et, s’il peut produire certains effets d’ordre physiologique, il ne s’y attache pas plus qu’il ne vise, comme d’autres l’ont imaginé, à provoquer le développement de « pouvoirs » psychiques ; tout cela n’est qu’« accidents » au sens le plus exact du mot. C’est dire qu’il ne saurait nullement être considéré comme une sorte de « thérapeutique » ; et, d’ailleurs, la meilleure preuve en est qu’une des conditions rigoureusement exigées de ceux qui veulent en entreprendre la pratique, c’est d’être en parfait état de santé. Nous remarquons d’ailleurs ici, à ce propos, une méprise sur la signification même du mot *hatha :* il veut bien dire « force », mais dans le sens

d'« effort » et même de « violence », dans une acception comparable à celle de la parole évangélique : « Le Royaume des Cieux appartient aux violents » ; et il contient encore bien d'autres choses, car, symboliquement, *ha* est le Soleil et *tha* est la Lune, avec toutes leurs correspondances ; nous voilà certes bien loin de la physiologie, de l'hygiène et de la thérapeutique… Et c'est encore une autre erreur de penser que le *Hatha-Yoga*, tel qu'il est réellement, peut s'adresser à ceux qui ne sont rattachés en aucune façon à la tradition hindoue ; là comme en tout ce qui ne s'en tient pas à la simple théorie, il y a une question de transmission régulière qui joue un rôle essentiel. Bien entendu, [142] cette question n'a pas à intervenir quand on n'a en vue, comme c'est le cas ici, que des buts tout à fait étrangers à la connaissance traditionnelle, mais, encore une fois, ce n'est plus de *Hatha-Yoga* qu'il s'agit alors, et il ne faudrait pas s'illusionner à ce sujet ; nous ne voulons pas y insister davantage, mais il nous a semblé que ces quelques précisions ne seraient pas inutiles pour remettre un peu les choses au point.

E. TECHOUEYRES. ***À la recherche de l'Unité, essais de philosophie médicale et scientifique***. (Librairie J.-B. Baillière et Fils, Paris). — Le premier « essai » qui donne son titre au volume, porte ce sous-titre assez significatif : *Les aspirations de l'âme hindoue et les tendances de la science occidentale contemporaine ;* il s'agit donc là d'une de ces tentatives de rapprochement dont nous avons dit souvent combien elles sont illusoires. Ici, d'ailleurs, cette tentative implique une méprise complète sur la nature des doctrines hindoues : l'auteur n'y voit que « philosophie », que « recherche » et « pensée » purement humaine, dont il croit qu'elles tendent aux mêmes fins que la science profane ; il faut dire qu'il paraît avoir été induit en erreur, à cet égard, par ce qu'il appelle la « pensée moderne et syncrétique de l'Inde », c'est-à-dire par les écrits de quelques auteurs affectés par les idées occidentales et qui n'ont guère d'hindou que leur origine. Il y a là-dedans beaucoup de confusions, dont certaines sont assez étranges, comme celles qui consistent à prendre le « mental » pour « l'esprit », à croire que le « cœur » représente le sentiment pour les Hindous comme pour les Occidentaux modernes, et, chose encore plus grave, à voir dans l'Inde une « philosophie du devenir » qui « communie étroitement avec les idées directrices de William James et de Bergson » !

Des autres « essais » qui sont consacrés surtout à des questions de « méthodologie » scientifique, nous ne dirons que peu de chose : ils sont, dans leur ensemble, d'inspiration très « bergsonnienne » ; ce n'est certes pas en confondant tout qu'on atteint l'unité ; il faut au contraire savoir mettre chaque chose à sa place, et les « antagonismes » eux-mêmes ne sont point une « erreur », pourvu qu'on en [143] limite la portée au domaine où ils s'appliquent réellement ; mais, comment pourrait-on comprendre l'unité véritable quand on ne conçoit rien au-delà du « devenir » ?

PAUL BRUNTON. ***A Hermit in the Himalaya***. (Leonard and Co., London). — Ce nouveau livre de Mr Paul Brunton est en quelque sorte le journal d'une « retraite » qu'il fit dans l'Himâlaya, près de la frontière indo-thibétaine, après avoir vainement essayé d'obtenir l'autorisation de séjourner au Thibet même. Il ne faudrait pas s'attendre à y trouver une unité quelconque : les descriptions de la région et les récits d'incidents divers et d'entretiens avec quelques rares visiteurs s'y mêlent à des réflexions sur les sujets les plus variés ; le tout se lit d'ailleurs agréablement. Ce qu'il y a peut-être de plus curieux là-dedans, c'est l'opposition qu'on sent constamment entre certaines aspirations de l'auteur et sa volonté de rester malgré tout « un homme du XX^{e} siècle » (et nous pourrions ajouter un Occidental) ; il la résout tant bien que mal en se faisant du « Yoga », pour son propre usage, une conception qu'il qualifie lui-même d'« hétérodoxe » et en bornant toute son ambition, dans l'ordre spirituel, à l'obtention d'un état de calme et d'équilibre intérieur qui est assurément, en lui-même, une chose fort appréciable, mais qui est encore bien éloigné de toute véritable réalisation métaphysique !

HENRI-L. MIEVILLE. ***Vers une Philosophie de l'Esprit ou de la Totalité***. (Éditions des Trois Collines, Lausanne, Librairie Félix Alcan, Paris). – Nous aurions certainement ignoré la publication de ce gros livre de philosophie protestante si l'on ne nous avait signalé que l'auteur avait jugé bon de faire une incursion sur un terrain fort éloi-

gné du sien, pour s'en prendre à la tradition brâhmanique… et à nous-même ; incursion plutôt malheureuse, disons-le tout de suite, mais qui mérite tout de même quelques mots de mise au point. Ce qu'il y a de plus frappant, c'est que les critiques qu'il formule reposent presque entièrement sur de fausses interprétations des termes que nous [144] employons : ainsi, il ne veut pas admettre qu'on puisse « confiner la pensée rationnelle dans l'individuel » parce que, dit-il, elle « vaut en principe pour tout être qui pense » ; mais, hélas, « tout être qui pense », c'est bien là précisément, pour nous, quelque chose qui appartient au domaine purement individuel, et il nous semble avoir pris assez de précautions pour l'expliquer sans laisser place à aucune équivoque. Le « non-dualisme » est pour lui la « doctrine de la non-dualité de l'esprit et de la matière », alors que nous avons eu grand soin de préciser qu'il ne s'agissait nullement de cela, et que d'ailleurs la notion même de « matière » ne se rencontrait nulle part dans la doctrine hindoue. La métaphysique brâhmanique, ou même la métaphysique sans épithète, ne « consiste » certes point en « propositions affirmant des relations entre des concepts » ; elle est absolument indépendante de toute « imagination verbale », aussi bien que de toute « pensée discursive » ; il confond manifestement avec la pseudo-métaphysique des philosophes ! Qu'il soit incapable de concevoir le Non-Être au-delà de l'Être, ou l'unité sans la multiplicité, ou encore « l'intuition intellectuelle totalement distincte de la raison », nous l'admettons bien volontiers, et d'ailleurs nous n'y pouvons rien ; mais que, du moins, il veuille bien ne pas prétendre nous imposer ses propres limitations. Qu'il lui plaise de donner aux mots un autre sens que nous, c'est encore admissible ; mais ce qui ne l'est pas du tout, c'est qu'il leur attribue encore ce sens quand il veut exposer ce que nous-même avons dit, si bien qu'il en arrive à donner tout simplement l'impression de quelqu'un qui ne sait pas lire… Ce qui est franchement amusant, c'est le reproche final de « n'être jamais là où l'adversaire voudrait engager le combat » ; s'imagine-t-il donc que la doctrine traditionnelle consent à se reconnaître des « adversaires » et qu'elle peut s'abaisser à des « combats » ou à des discussions quelconques ? Ce sont là d'étranges illusions : dans ce domaine, disons-le nettement, on comprend où on ne comprend pas, et c'est tout ; c'est peut-être très regrettable pour les philosophes et autres profanes, mais c'est ainsi. Dans ces conditions, il est bien évident que le soi-disant « adversaire » ne pourra jamais faire autre chose que de se débattre dans le vide, et que tous ses argu-

ments porteront inévitablement à faux ; il ne [145] nous déplaît certes pas qu’on nous ait donné l’occasion de le constater encore une fois de plus.

SHRÎ AUROBINDO. ***Aperçus et Pensées***. Traduits de l’anglais avec préface de Jean Herbert (Union des Imprimeries, Frameries, Belgique). — Ce petit livre est la première œuvre de Shrî Aurobindo Ghose qui soit publiée en français : c’est un recueil d’aphorismes et de courts fragments sur des sujets divers, tels que le but réel de l’existence, la nature de l’homme et sa relation avec le monde et avec Dieu, les « chaînes » qui empêchent l’être d’atteindre à la libération, et d’autres encore ; tout cela, qu’il est évidemment impossible de résumer, est à lire et surtout à méditer. Il faut espérer que cette traduction sera suivie de celle d’ouvrages plus importants d’un homme qui, bien qu’il présente parfois la doctrine sous une forme un peu trop « modernisée » peut-être, n’en a pas moins, incontestablement, une haute valeur spirituelle ; mais nous ne pensons certes pas qu’il soit souhaitable, comme le dit l’auteur de la préface, qu’il trouve un Romain Rolland pour écrire sa biographie… et pour le défigurer par sa sentimentalité incompréhensive et bien occidentale !

JEAN HERBERT. ***Quelques grands penseurs de l’Inde moderne***. Causeries faites à « Radio-Genève » en juin 1937. (Union des Imprimeries, Frameries, Belgique). — Les conférences réunies dans ce petit volume, évidemment destinées « au grand public », peuvent faire craindre chez leur auteur une certaine tendance à la « vulgarisation » ; et celle-ci impose nécessairement des simplifications excessives, dont certains sujets ne s’accommodent guère. Ainsi, est-il bien exact de présenter comme des « penseurs », au sens que ce mot a en Occident, Shrî Râmakrishna, Shrî Ramana Maharshi, Shrî Aurobindo, dont il est question ici, ou, ne sont-ils pas plutôt, les deux premiers surtout, quelque chose de tout différent, dont il n’est assurément guère possible de donner une idée « au grand public » européen ? Ainsi encore, il est erroné de dire que Shrî Râmakrishna « abandonna

l’hindouisme » à un certain moment, et qu’il [146] se « fit chrétien », puis musulman ; la vérité est tout autre, ainsi que M. Ananda K. Coomaraswamy l’a expliqué ici même ; mais il serait certes bien difficile de faire comprendre ce qu’il en est à des auditeurs non préparés. Nous n’y insisterons donc pas davantage, et nous ferons seulement encore une autre remarque : au sujet de Shrî Ramana Maharshi, M. Herbert dit que son enseignement « offre cette particularité remarquable de prétendre n’apporter absolument rien de nouveau » ; or, ceci, bien loin d’être une « particularité », est au contraire la seule attitude normale et valable dans toute civilisation traditionnelle ; et, ajouterons-nous, c’est précisément pour cela qu’il ne peut y avoir là de « penseurs » ni surtout d’inventeurs de systèmes philosophiques, c’est-à-dire d’hommes qui mettent l’originalité individuelle au-dessus de la vérité.

JEAN MARQUÈS-RIVIÈRE. ***L’Inde secrète et sa magie***. (Les Œuvres Françaises, Paris.) — Ce petit volume se présente comme un récit de voyage, non pas uniquement descriptif, mais accompagné d’aperçus doctrinaux, et auquel, à vrai dire, on a parfois l’impression que l’auteur a dû mêler quelque peu le souvenir de ses lectures. Ce qui provoque cette remarque, ce n’est pas tant qu’il y a, dans l’ensemble, quelque chose qui rappelle l’« allure » du livre de M. Paul Brunton, dont nous avons rendu compte en son temps, et qui se trouve justement avoir été traduit en français sous le titre un peu trop semblable de *L’Inde secrète ;* c’est surtout qu’on rencontre çà et là, dans les propos attribués à divers interlocuteurs, des formules ou des phrases déjà vues ailleurs. Il y a même aussi quelques invraisemblances : ainsi, une certaine histoire de « Rose-Croix d’Asie », qui nous remet en mémoire au moins deux affaires plus que suspectes, dont nous savons que précisément l’auteur a eu également connaissance ; une correspondance astrologique des différentes traditions, indiquée dans le même chapitre, et où il n’y a pas une seule attribution correcte. Il n’y en a pas moins à côté de cela, d’autres choses qui sont excellentes, par exemple, les réflexions sur l’impossibilité où se mettent en général les Européens, par leur attitude même, de pénétrer quoique [147] ce soit de l’Orient, sur le sens réel des rites hindous, sur le caractère erroné des opinions qui ont cours en Occident à l’égard du Tantrisme, ou encore sur la nature du seul véritable secret, qui réside dans

l’« incommunicable », ce qui n’a assurément rien à voir avec les prétendus « secrets occultes » dont il a été question plus haut. Cependant, quand on songe aux précédentes « variations » de l’auteur on ne peut se défendre de quelque inquiétude en présence de la sympathie qu’il témoigne de nouveau à l’Orient et à ses doctrines ; ce retour sera-t-il durable ? Pour tout dire franchement, quelques confusions un peu « tendancieuses » comme celle qui consiste à parler du « mysticisme » là où il s’agit réellement de tout autre chose, et que nous n’avons déjà rencontrée que trop souvent, font penser involontairement à d’autres sympathies, aussi inattendues que peu désintéressées, qui se sont manifestées dans certains milieux en ces dernières années, et dont nous avons eu à parler en diverses occasions ; souhaitons pourtant que celle-ci soit d’une meilleure qualité, et qu’il n’y subisse rien des arrière-pensées « missionnaires » qui perçaient en certains passages du *Bouddhisme au Thibet*… Quoi qu’il en soit n’oublions pas, à propos de confusions, de signaler une comparaison assez fâcheuse des méthodes hindoues de développement spirituel avec les méthodes psychologiques modernes (encore une fausse assimilation qui paraît décidément se répandre de plus en plus), et aussi la curieuse méprise qui fait regarder des facultés essentiellement psychiques comme des « possibilités du *corps* humain » ; à côté des vues très justes que nous notions tout à l’heure, des choses comme celle-là mettent une note étrangement discordante ; mais du moins est-il heureux que de magie en dépit du titre, il ne soit pas beaucoup question.

[148]

ÉTUDES DE L’HINDOUISME

COMPTE-RENDU DE LIVRES

Année 1938

Retour à la table des matières

ANANDA K. COOMARASWAMY. ***The Nature of Buddhist Art***. (A. Townshend Johnson, Boston). — C’est l’introduction, éditée séparément, d’un important ouvrage sur *The Wall-Paintings of India, Central Asia and Ceylon*, en collaboration avec M. Benjamin Rowland. L’auteur montre que, pour comprendre vraiment l’art bouddhique, et en particulier les représentations du Bouddha, il faut se référer à des conceptions fort antérieures au Bouddhisme lui-même, puisqu’elles se rattachent en définitive aux sources vêdiques et, par là, au symbolisme universel, commun à toutes les traditions. L’application plus ou moins hétérodoxe qui en a été faite n’empêche pas que, en principe, la naissance historique du Bouddha représente la manifestation cosmique d’*Agni*, et que sa vie peut, dans le même sens, être dite « mythique », ce qui n’est pas en nier la réalité, mais au contraire en faire ressortir la signification essentielle. Le Bouddha ne fut tout d’abord figuré que par des empreintes de pieds, ou par des symboles tels que l’arbre ou la roue (et il est remarquable que, de la même façon, le Christ aussi ne fut représenté pendant plusieurs siècles que par des figurations purement symboliques) ; comment et pourquoi en vint-on à admettre par la suite une image anthropomorphique ? Il faut voir là comme une concession aux besoins d’une époque moins intellectuelle, où la compréhension doctrinale était déjà affaiblie ; les « supports de contemplation », pour être aussi efficaces que possible, doivent en effet être adaptés aux conditions de chaque époque ; mais encore convient-il de

remarquer que l'image humaine elle-même, ici comme dans le cas des « déités » hindoues, n'est réellement « anthropomorphique » que dans une certaine mesure, en ce sens qu'elle n'est jamais « naturaliste » et qu'elle garde toujours, avant tout et dans tous ses détails, un caractère essentiellement symbolique. Cela ne veut d'ailleurs point dire qu'il s'agisse d'une représentation « conventionnelle » comme l'imaginent les modernes, car un symbole n'est nullement le produit d'une invention humaine ; « le symbolisme est un langage hiératique et métaphysique, non un langage déterminé par des catégories [149] organiques ou psychologiques ; son fondement est dans la correspondance analogique de tous les ordres de réalité, états d'être ou niveaux de référence ». La forme symbolique « est révélée » et « vue » dans le même sens que les incantations vêdiques ont été révélées et « entendues », et il ne peut y avoir aucune distinction de principe entre vision et audition, car ce qui importe n'est pas le genre de support sensible qui est employé, mais la signification qui y est en quelque sorte « incorporée ». L'élément proprement « surnaturel » est partie intégrante de l'image, comme il l'est des récits ayant une valeur « mythique », au sens originel de ce mot ; dans les deux cas, il s'agit avant tout de moyens destinés, non à communiquer, ce qui est impossible, mais à permettre de réaliser le « mystère », ce que ne saurait évidemment faire ni un simple portrait ni un fait historique comme tel. C'est donc la nature même de l'art symbolique en général qui échappe inévitablement au point de vue « rationaliste » des modernes, comme lui échappe, pour les mêmes raisons, le sens transcendant des « miracles » et le caractère « théophanique » du monde manifesté lui-même ; l'homme ne peut comprendre ces choses que s'il est à la fois sensitif et spirituel, et s'il se rend compte que « l'accès à la réalité ne s'obtient pas en faisant un choix entre la matière et l'esprit supposés sans rapports entre eux, mais plutôt en voyant dans les choses matérielles et sensibles une similitude formelle des prototypes spirituels que les sens ne peuvent atteindre directement » ; il s'agit là « d'une réalité envisagée à différents niveaux de référence, ou, si l'on préfère, de différents ordres de réalité, mais qui ne s'excluent pas mutuellement ».

REGINAL REYNOLDS. ***The White Sahibs in India***, with a preface by Jawaharlal Nehru. (Martin Secker and Warburg Ltd., London). – Cette longue histoire de rapacité mercantile, appuyée tantôt sur la ruse et tantôt sur la violence, qui est celle de l'« impérialisme » britannique dans l'Inde depuis la fondation de l'*East India Company*, jusqu'à nos jours, c'est-à-dire pendant plus de trois siècles, est vraiment tout à fait édifiante, et elle l'est même d'autant plus qu'elle a été écrite, pour la plus grande partie, d'après les témoignages [150] des Anglais eux-mêmes. Nous ne pouvons nous étendre ici sur un sujet qui est trop en dehors du cadre de nos études, mais la lecture de ce livre est à recommander à tous ceux qui ont la naïveté de croire aux prétendus « bienfaits » que la civilisation occidentale moderne est censée apporter aux peuples orientaux ; si tenaces que puissent être leurs illusions à cet égard, il est tout de même bien douteux qu'elles résistent à une telle accumulation de faits précis et établis avec une incontestable évidence !

D. S. SARMA. ***Lectures on the Bhagavad-Gita, with an English Translation of the Gita***. (N. Subba Rau Pantulu, Rajahmundry ; Luzac and Cº., London). — La *Bhagavad-Gîtâ* a déjà été traduite bien souvent dans les langues occidentales, et aussi commentée à des points de vue très divers, qui, malheureusement, ne sont pas toujours strictement conformes à l'esprit traditionnel. La présente traduction est tout au moins exempte des déformations « tendancieuses » qui se rencontrent tant dans celles des orientalistes que dans celles des théosophistes, mais elle n'a peut-être pas toute la précision souhaitable ; et ce défaut paraît dû surtout au souci d'éviter autant que possible l'emploi d'une terminologie « technique » ce qui n'est pas sans inconvénients en pareil cas, car le langage courant est nécessairement vague et assez étroitement limité dans ses moyens d'expression ; il y a d'ailleurs là comme un parti pris de « simplification », qui, presque toujours, ne laisse subsister en quelque sorte que le sens le plus extérieur, celui dont la compréhension ne suppose aucune connaissance des multiples données traditionnelles de différents ordres qui sont im-

pliquées dans le texte. Les six conférences qui précèdent la traduction confirment encore cette impression : s'adressant à des étudiants plus ou moins affectés par l'esprit moderne, l'auteur s'est efforcé de leur rendre « acceptables » les enseignements de la *Bhagavad-Gîtâ*, ce qui ne pouvait guère se faire sans les amoindrir par bien des concessions assez fâcheuses ; ne va-t-il pas même jusqu'à essayer, en dépit de la doctrine des cycles qui semble bien lui causer quelque embarras à cet égard, [151] de concilier ces enseignements avec l'idée de « progrès » ? Surtout, il est une équivoque qu'il n'a pas su éviter : il est parfaitement exact que ce qui est exposé dans la *Bhagavad-Gîtâ* est susceptible de s'appliquer à toutes les actions que comporte l'existence humaine ; mais c'est à la condition d'envisager cette existence à la façon traditionnelle, qui confère à toutes choses un caractère authentiquement « sacré », et non point sous l'aspect profane de la « vie ordinaire » au sens moderne ; il y a là deux conceptions qui s'excluent, et l'on ne peut revenir à la première qu'en rejetant entièrement la seconde, et en la considérant nettement comme la déviation illégitime qu'elle est en réalité. Rien ne saurait être plus éloigné de la vérité que de présenter les *shâstras* ou traités traditionnels sur les sciences et les arts comme se rapportant à une « connaissance profane » (*secular Knowledge*), ou de réduire le système des castes à un essai de solution, par de simples « penseurs », de ce qu'on appelle aujourd'hui les « problèmes sociaux » ; nous nous demandons si vraiment l'auteur pousse lui-même l'incompréhension jusqu'à ce point, ou s'il n'a pas plutôt voulu seulement par là rendre l'ancienne « culture » (!) hindoue sympathique à son trop moderne auditoire ! Ce n'est pas à dire qu'il n'y ait pas, dans le cours de son exposé, d'autres vues plus « orthodoxes » et plus dignes d'intérêt ; mais, en tout cas, l'intention générale d'une « adaptation » comme celle-là ne peut conduire qu'à méconnaître dans une large mesure la valeur et la portée de tout ce qui a le caractère le plus profondément traditionnel, c'est-à-dire de ce qui est en réalité tout l'essentiel ; et ce n'est pas en s'engageant dans cette voie qu'il sera jamais possible de réagir efficacement contre la dégénérescence de notre époque.

MRS RHYS DAVIDS. ***To become or not to become (that is the question !), Episodes in the history of an Indian word***. (Luzac and Cº., London). — Il n'est que trop vrai que les grammairiens, les philologues et les traducteurs ont souvent fait d'assez mauvais travail, et qu'il y aurait fort à faire pour rectifier leurs insuffisances et leurs erreurs ; en cela, nous sommes entièrement d'accord avec l'auteur ; [152] mais est-ce à dire que nous devions lui donner également raison sur le point spécial dont il s'agit ici, c'est-à-dire en ce qui concerne le verbe *bhû* et ses dérivés tels que *bhava* et *bhavya*, dans lesquels, au lieu du sens d'« être » qu'on leur attribue d'ordinaire, elle ne veut voir à peu près exclusivement que celui de « devenir » ? La vérité nous paraît quelque peu différente, et nous ne pensons d'ailleurs pas qu'il y ait besoin de tant de discussions et d'analyses minutieuses pour arriver à l'établir : les deux racines *as* et *bhû* ne sont certes pas synonymes, mais leur rapport correspond exactement à celui de l'« essence » et de la « substance » ; en toute rigueur, le mot « être » devrait effectivement être réservé à la traduction de la première et des termes qui s'y rattachent, tandis que l'idée exprimée par la seconde est proprement celle d'« existence », en entendant par là l'ensemble de toutes les modifications qui dérivent de *Prakriti*. Il va de soi que cette idée d'« existence » implique en quelque façon celle de « devenir », mais aussi qu'elle ne s'y réduit point tout entière, car, dans l'aspect « substantiel » auquel elle se réfère, il y a aussi l'idée de « subsistance » ; faute d'en tenir compte, nous nous demandons comment on pourrait bien traduire, par exemple, un terme tel que *swayambhû*, qui assurément ne peut pas signifier autre chose que « Celui qui subsiste par soi-même ». Sans doute, le langage moderne confond communément « être » et « exister », comme il confond aussi bien d'autres notions ; mais ce sont précisément les confusions de ce genre qu'il faudrait avant tout s'attacher à dissiper, pour restituer aux mots dont on se sert leur sens propre et originel ; au fond, nous ne voyons pas d'autre moyen que celui-là pour améliorer les traductions, du moins dans toute la mesure où le permettent les ressources, malgré tout assez restreintes, des langues occidentales. Malheureusement, bien des idées préconçues viennent trop souvent compliquer les questions les plus simples ; c'est ainsi que Mrs. Rhys Davids est manifestement influen-

cée par certaines conceptions plus que contestables, et il n’est pas difficile de voir pourquoi elle tient tant au mot « devenir » : c’est que, conformément aux théories de M. Bergson et autres philosophes « évolutionnistes » contemporains, elle considère le « devenir » comme plus réel que l’« être » même, c’est-à-dire que, de ce qui n’est qu’une moindre [153] réalité, elle veut faire au contraire la plus haute et peut-être même la seule réalité ; qu’elle pense ainsi pour son propre compte, assurément, cela ne regarde qu’elle ; mais qu’elle accommode le sens des textes traditionnels à ces conceptions toutes modernes, c’est là quelque chose de beaucoup plus fâcheux. Tout son point de vue est d’ailleurs naturellement affecté par l’« historicisme » : elle croit que telles idées ont dû apparaître à un moment donné, puis changer d’une époque à l’autre, comme s’il s’agissait de simple « pensée » profane ; par surcroît, il y a chez elle, comme nous avons eu déjà l’occasion de nous en apercevoir, une étonnante faculté d’« imaginer » l’histoire, si l’on peut dire, au gré de ses propres vues ; nous nous demandons même si ce n’est bien que d’imagination qu’il s’agit, et, à la vérité, certaines allusions assez claires à des expériences « psychiques » nous font bien craindre qu’il n’y ait là quelque chose de pire encore !

ST KRAMRISCH. ***A Survey of Painting in the Deccan***. (The India Society, London). — Ce volume est une histoire de la peinture dans le Deccan depuis l’époque d’Ajantâ jusqu’à nos jours, c’est-à-dire pendant près de deux mille ans, accompagnée de nombreuses planches montrant des exemples caractéristiques des différentes périodes. La partie la plus intéressante, au point de vue où nous nous plaçons ici, est celle où sont exposés les principes de la peinture la plus ancienne, celle du type d’Ajantâ : elle ne vise pas à représenter l’espace tel qu’il est perçu par l’œil, mais bien l’espace tel qu’il est conçu dans le « mental » du peintre ; aussi ne peut-elle être interprétée ni en termes de surface ni en termes de profondeur, mais les figures et les objets « viennent en avant », en quelque sorte, et prennent leur forme dans ce mouvement même, comme s’ils sortaient d’un « au-delà » indifférencié du monde corporel pour parvenir à leur état de manifestation. La « perspective multiple » sous laquelle les objets sont représentés, la simultanéité des différentes scènes, qui est comme une « perspective

multiple » dans le temps, et aussi l’absence d’ombres, sont également des caractères de cet espace mental, par lesquels il se distingue de l’espace [154] sensible. Les considérations sur le rythme et ses différentes modalités dans cette peinture, sur le caractère de *mudrâs* qu’y ont essentiellement tous les mouvements des figures, sur la valeur symbolique des couleurs, et sur divers autres points encore, que nous ne pouvons songer à résumer, ne sont pas moins dignes d’intérêt ; et les références aux textes traditionnels montrent nettement la base doctrinale et métaphysique sur laquelle repose entièrement une telle conception de l’art.

SHRÎ AUROBINDO. ***The Mother***. (Arya Publishing House, Calcutta). — Ce petit livre traite de la divine *Shakti* et de l’attitude que doivent avoir envers elle ceux qui visent à une réalisation spirituelle ; cette attitude est définie comme un « abandon » total, mais il ne faut pas se méprendre sur le sens qu’il convient d’attacher à ce mot. En effet, il est dit expressément, dès le début, que la collaboration de deux pouvoirs est indispensable, « une aspiration fixe et sans défaillance qui appelle d’en bas, et une suprême Grâce qui répond d’en haut », et, plus loin, que, « tant que la nature inférieure est active (c’est-à-dire, en somme, tant que l’individualité existe comme telle), l’effort personnel du *Sâdhaka* demeure nécessaire ». Dans ces conditions, il est évident qu’il ne saurait aucunement s’agir d’une attitude de « passivité » comme celle des mystiques, ni, à plus forte raison, d’un « quiétisme » quelconque ; cet « abandon » est bien plutôt comparable, sinon même tout à fait identique au fond, à ce qui est appelé, en termes islamiques, *et-tawkîl ala ‘Llah*. Le dernier chapitre, particulièrement important et intéressant, expose les principaux aspects de la *Shakti* et leurs fonctions respectives par rapport au monde manifesté.

Swâmî-Vivêkânanda. ***Jnâna-Yoga***. Traduit de l’anglais par Jean Herbert (Union des Imprimeries, Frameries, Belgique). — La plupart de nos lecteurs savent sans doute déjà ce que nous pensions de Vivêkânanda et de la façon dont il voulut « adapter » les doctrines

hindoues, et plus particulièrement le *Vêdânta*, à la mentalité occidentale ; ils ne [155] s'étonneront donc pas que nous avons bien des réserves à faire sur un livre tel que celui-ci, qui est d'ailleurs, en fait, un recueil de conférences adressées à des auditoires anglais et américains. Ce n'est pas à dire, assurément, que tout y soit dépourvu d'intérêt ; mais des choses de ce genre ne peuvent être lues qu'avec beaucoup de précautions et ne sont sans danger que pour ceux qui sont capables de faire le « tri » nécessaire et de discerner les interprétations correctes de celles qui sont plus ou moins déformées par de fâcheuses concessions aux idées modernes, « évolutionnistes », « rationalistes » ou autres. Il est plutôt déplaisant de voir, par exemple, quelqu'un qui prétend parler au nom d'une tradition citer avec approbation les théories des « savants » sur l'origine de la religion, ou déclamer à chaque instant contre les « superstitions » et les « absurdes histoires de prêtres » ; certains peuvent admirer cela comme une preuve de « largeur de vues », au sens où on l'entend de nos jours, mais, quant à nous, nous ne pouvons, en présence d'une telle attitude, que nous poser cette question : est-ce là, à l'égard des vérités traditionnelles, ignorance ou trahison ? En réalité, il y a manifestement ignorance sur certains points : ainsi, Vivêkânanda avoue lui-même qu'il « ne comprend pas grand-chose » à la doctrine du *dêva-yâna* et du *pitri-yâna*, qui est cependant de quelque importance ; mais, le plus souvent, on a l'impression qu'il a été préoccupé, avant tout, de présenter les choses d'une manière qui soit susceptible de plaire à son « public ». Il s'est d'ailleurs attiré par là un curieux châtiment posthume, si l'on peut dire : dans la lettre qui figure en tête de ce volume, M. Romain Rolland déclare que « l'intuition du prophète (*sic*) indien avait rejoint sans le savoir, la raison virile des grands interprètes du communisme » ; il est évident que M. Romain Rolland voit les choses à travers son « optique » spéciale et qu'on aurait tort de prendre ce qu'il dit à la lettre ; mais, tout de même, il est plutôt triste, quand on a voulu jouer le rôle d'un « Maître spirituel » de donner prétexte à un semblable rapprochement ! Quoiqu'il en soit, si l'on examine le contenu du livre, on s'aperçoit que le titre est quelque peu trompeur ; de cela, il est vrai, ce n'est point Vivêkânanda qui est responsable, mais les éditeurs anglais qui ont ainsi rassemblé ses conférences ; celles-ci tournent autour du [156] sujet, en quelque sorte, plutôt qu'elles ne l'abordent effectivement ; il y est beaucoup question de « philosophie » et de « raison » ; mais la vraie connaissance (*Jnâna*) n'a certes

rien de « philosophique », et le *Jnâna Yoga* n'est point une spéculation rationnelle, mais une réalisation supra-rationnelle. D'autre part, il est presque incroyable qu'un Hindou puisse, tout en se réclamant de sa tradition, la présenter comme constituée par « des opinions de philosophes », qui sont passés par des « stades successifs », débutant par des idées « rudimentaires » pour arriver à des conceptions de plus en plus « élevées » ; ne croirait-on pas entendre un orientaliste, et, sans même parler de la contradiction formelle de ces vues « progressistes » avec la doctrine cyclique, que fait-on ici du caractère « non-humain » de la tradition ? Prendre des vérités de différents ordres pour des « opinions » qui se sont remplacées les unes les autres, c'est là une bien grave erreur, et ce n'est pas la seule ; il y a aussi des conceptions qui, sans être fausses à ce point, sont par trop « simplistes » et insuffisantes, comme l'assimilation de la « Délivrance » (*Moksha*) à un état de « liberté » dans le sens vulgaire des philosophes, ce qui ne va pas loin : ce sont là des choses qui, en réalité, n'ont aucune commune mesure… L'idée d'un « Vêdântisme pratique » est aussi bien contestable : la doctrine traditionnelle n'est pas applicable à la vie profane comme telle ; il faut au contraire, pour qu'elle soit « pratiquée », qu'il n'y ait pas de vie profane ; et cela implique bien des conditions dont il n'est pas question ici, à commencer par l'observance de ces rites que Vivekânanda affecte de traiter de « superstitions ». Le *Vêdânta*, au surplus, n'est pas quelque chose qui ait jamais été destiné à être « prêché », ni qui soit fait pour être « mis à la portée de tout le monde » ; et, souvent, on a un peu trop l'impression que c'est là ce que l'auteur s'est proposé… Ajoutons que même les meilleures parties restent généralement bien vagues, et le parti pris d'écarter presque tous les termes « techniques » y est certainement pour beaucoup, quoique les limitations intellectuelles de l'auteur n'y soient pas étrangères non plus ; il est des choses dont on ne peut dire proprement qu'elles soient inexactes, mais qui sont exprimées de telle façon que rien ne transparaît de leur sens profond. Signalons encore qu'il y a des défauts de [157] terminologie dont, faute de pouvoir comparer la traduction avec le texte anglais, nous ne savons trop auquel des deux ils sont imputables : ainsi, *manas* n'est pas l'« esprit », *ahankâra* n'est pas l'« égoïsme », et *Âtmâ* n'est pas le « Moi », fût-il écrit avec une majuscule, mais nous en avons dit assez pour montrer combien un tel ouvrage est loin de pouvoir passer pour un exposé du pur *Vêdânta*, et

tout le reste n’est que détails très secondaires à côté de cette considération essentielle.

Swâmî-Vivêkânanda. ***Karma-Yoga***. Traduit de l’anglais par Jean Herbert (Union des Imprimeries, Frameries, Belgique). — Ce livre est, dans l’ensemble, meilleur que le précédent, sans doute parce qu’il touche moins à des questions d’ordre proprement doctrinal et intellectuel ; c’est, si l’on veut, une sorte de commentaire de la *Bhagavad-Gîtâ*, qui n’en envisage à vrai dire qu’un aspect très partiel, mais qui est en somme acceptable dans les limites où il se tient ; l’idée du *swadharma*, celle du « détachement » à l’égard des résultats de l’action, sont assez correctement exposées ; mais l’action ne devrait pas être prise seulement sous l’acception trop restreinte du « travail », et, malgré tout, les tendances « moralisantes » et « humanitaires » de l’auteur sont parfois un peu trop sensibles pour qu’on n’en éprouve pas une certaine gêne, quand on sait combien elles sont étrangères au véritable esprit de la doctrine hindoue.

SWÂMÎ-VIVÊKÂNANDA. ***Bhakti-Yoga***. Traduit de l’anglais par Lizelle Reymond et Jean Herbert (Union des Imprimeries, Frameries, Belgique). — Il y a dans ce recueil des choses assez hétérogènes, car les considérations sur les *Avatâras*, sur la nécessité du *guru*, sur les *mantras* et les *pratîkas* (et non *prâtikas* comme il est écrit par erreur), n’ont pas de rapport direct et spécial avec la voie de *bhakti*, mais ont en réalité une portée beaucoup plus étendue ; elles se réduisent d’ailleurs ici à des aperçus très sommaires et plutôt superficiels. Quant à la notion même de *bhakti*, des idées comme celles d’« amour » et de « renonciation » [158] ne suffisent peut-être pas à la définir, surtout si, comme c’est ici le cas, on ne cherche pas à les rattacher à son sens premier, qui est celui de « participation ». Il n’est peut-être pas très juste, d’autre part, de parler de la « simplicité » du *Bhakti-Yoga*, dès lors qu’on reconnaît qu’il se distingue nettement des formes inférieures de *bhakti ;* celles-ci peuvent être pour les « simples », mais on n’en peut dire autant d’aucun *Yoga ;* et, pour ce qui est de l’aspiration

vers un « idéal » quelconque, ce n'est plus là de la *bhakti*, même inférieure, mais un pur enfantillage à l'usage des modernes qui n'ont plus d'attache effective avec aucune tradition. Nous devons aussi noter, comme erreur de détail, la traduction tout à fait fautive de *para* et *apara* par « supérieur » et « inférieur » ; on ne peut les rendre que par « suprême » et « non-suprême », ce qui marque une relation totalement différente ; et, étant donné ce à quoi ces termes s'appliquent, il n'est pas difficile de comprendre qu'il y a là beaucoup plus qu'une simple question de mots.

Swâmî-Vivêkânanda. ***Râja-Yoga ou la conquête de la Nature intérieure***. Traduit de l'anglais par Jean Herbert (Union des Imprimeries, Frameries, Belgique). — Dans ce volume, qui, contrairement aux précédents, a été composé sous cette forme par l'auteur lui-même, on trouve quelques-unes des confusions qui ont cours en Occident sur ce sujet, mais qu'on s'étonne de rencontrer chez un Oriental ; nous voulons parler des fausses assimilations avec le « mysticisme » et avec la « psychologie » ; en réalité, c'est à la *bhakti* qu'on peut rattacher le mysticisme, à la condition de préciser qu'il ne s'agit d'ailleurs là que de certaines formes « exotériques » de *bhakti*, sans aucun rapport avec le *Yoga ;* quant à la psychologie, elle ne saurait en aucune façon être une voie menant à l'« Union », et même, à vrai dire, elle ne mène absolument à rien… En outre, l'exposé est gâté, en bien des endroits, par la fâcheuse manie de chercher des comparaisons et des rapprochements avec la science moderne ; il en résulte parfois d'assez curieuses méprises, comme celle qui consiste à vouloir identifier les *chakras* et les *nadis* avec des organes corporels. [159] Il est étrange aussi qu'un Hindou puisse ne voir dans le *Hatha-Yoga* qu'une sorte d'« entraînement » purement physiologique ; ou le *Hatha-Yoga* est une préparation à quelqu'une des formes du véritable *Yoga*, ou il n'est rien du tout. La seconde partie du volume contient une traduction assez libre des *Sûtras* de Patanjali, accompagnée d'un commentaire qui, bien entendu, ne représente que l'interprétation de Vivêkânanda ; celle-ci, d'une façon générale, ne correspond qu'à un sens très extérieur, car elle paraît s'efforcer de tout ramener au niveau « rationnel » ; Vivêkânanda a-t-il réellement cru que cela fût possible, ou a-t-il seulement craint de heurter les préjugés occidentaux en allant plus

loin ? Il serait difficile de le dire, mais, en tout cas, ce qui est bien certain, c'est qu'il y avait chez lui une forte tendance à la « vulgarisation » et au « prosélytisme », et qu'on ne peut jamais céder à cette tendance sans que la vérité n'ait à en souffrir… On pourrait d'ailleurs faire ici une application très exacte de la notion du *swadharma :* Vivêkananda aurait pu être un homme fort remarquable s'il avait rempli une fonction convenant à sa nature de Kshatriya, mais le rôle intellectuel et spirituel d'un Brâhmane n'était certes pas fait pour lui.

ANANDA K. COOMARASWAMY. ***Asiatic Art***. (The New Orient Society of America, Chicago). – Dans cette brochure, dont le but est d'indiquer dans quel esprit doit être abordée l'étude de l'art asiatique si on veut le comprendre réellement, l'auteur insiste de nouveau sur la notion de l'art traditionnel et normal, et sur ce qui le distingue des cas anormaux comme celui de la décadence « classique » et celui de l'art européen depuis la Renaissance. D'autre part, une étude soi-disant « objective », c'est-à-dire en somme une observation purement extérieure, ne peut mener à rien en réalité, car il n'y a aucune véritable connaissance là où il n'y a aucune conformité entre le connaissant et le connu. Dans le cas d'une œuvre d'art, il faut donc savoir avant tout à quel usage elle était destinée, et aussi quelle signification elle devait communiquer à l'intelligence de ceux qui la regardaient. À cet égard, il est essentiel de se [160] rendre compte que les apparences présentées par un art traditionnel ne sont pas le simple rappel de perceptions visuelles, mais l'expression ou la réalisation sensible d'une « contemplation » (*dhyâna*), qui est ce par quoi l'artiste travaille, et ce sans quoi le produit de son travail ne serait pas vraiment une œuvre d'art. Enfin, c'est une erreur de penser, comme le font généralement les modernes, que la répétition des formules transmises entrave les facultés propres de l'artiste, car celui-ci doit avoir réellement fait ces formules siennes par sa compréhension, ce qui est d'ailleurs le seul sens où l'on puisse parler de « propriété » quand il s'agit d'idées, et il les « recrée » en quelque sorte quand après se les être assimilées, il les rend conformément à sa propre nature.

JEAN HERBERT. ***Introduction à l’étude des Yogas hindous***. (Union des Imprimeries, Frameries, Belgique). — Cette conférence a été faite à l’« Institut International de Psychagogie » de Genève, et c’est peut-être ce qui explique que l’auteur définisse tout d’abord le terme de *Yoga* comme « voulant dire à peu près un chemin qui conduit à un but, une discipline qui nous prépare à quelque chose » ; cela est tout à fait inexact, puisque, signifiant « Union », il désigne au contraire proprement le but lui-même, et que ce n’est que par extension qu’il est appliqué en outre, aux moyens de l’atteindre. Par contre, l’auteur a entièrement raison quand il dénonce la grossière simplification en vertu de laquelle les Occidentaux considèrent l’être humain comme composé seulement de deux parties, le corps et l’esprit, ce dernier comprenant indistinctement pour eux tout ce qui n’est pas corporel ; mais pourquoi renverse-t-il la signification normale des mots « âme » et « esprit » ? Il montre très bien la nécessité de voies multiples, en faisant remarquer qu’il ne faut pas considérer seulement le but qui est un, mais aussi le point de départ, qui est différent suivant les individus ; puis, il caractérise sommairement les principales sortes de *Yoga*, en ayant soin d’ailleurs de préciser, ce qui est encore très juste, qu’elles n’ont rien d’exclusif et qu’en pratique, elles se combinent toujours plus ou moins entre elles. Ce qui est parfaitement vrai [161] aussi, c’est que le *Yoga* n’a rien d’une « religion », mais il aurait fallu ajouter que les méthodes hindoues n’en ont pas moins, pour la plus grande partie, un caractère rituel par lequel elles sont liées à une forme traditionnelle déterminée, hors de laquelle elles perdent leur efficacité ; seulement, pour s’en rendre compte, il faudrait évidemment ne pas suivre l’enseignement de Vivêkânanda… Enfin l’auteur termine son exposé par une mise en garde contre les charlatans qui cherchent à tirer profit de quelques idées plus ou moins vaguement inspirées du *Yoga*, pour des fins qui n’ont absolument rien de spirituel ; dans les circonstances présentes, un tel avertissement n’est certes pas inutile !

L. ADAMS BECK. ***Du Kashmir au Tibet : À la découverte du Yoga***. Traduit de l'anglais par Jean Herbert et Pierre Sauvageot (Éditions Victor Attinger, Paris et Neuchâtel). — Ce roman, écrit dans un esprit de sympathie manifeste pour les doctrines orientales, peut éveiller quelque intérêt pour celles-ci chez des personnes qui ne les connaissent pas encore, et peut-être les amener par la suite à en entreprendre une étude plus sérieuse. Ce n'est pas à dire que la façon dont certaines choses y sont présentées soit toujours exempte de défauts : ainsi, les doctrines hindoue et bouddhique s'y entremêlent parfois d'une façon fort peu vraisemblable, ce qui risque de donner aux lecteurs des idées peu nettes sur leurs rapports. Ce qui est tout à fait louable, par contre, c'est que, contrairement à ce qui arrive le plus souvent dans les ouvrages de ce genre, les « phénomènes » plus ou moins extraordinaires n'y tiennent qu'une place très restreinte, et que leur valeur y est réduite à ses justes proportions ; on peut, quand ils se présentent, les considérer comme des « signes », mais rien de plus. D'un autre côté, le but même du *Yoga* n'est peut-être pas indiqué avec assez de précision pour éviter toute méprise chez ceux qui n'en sont pas déjà informés : il aurait fallu montrer plus clairement que l'habileté dans un art, par exemple, ne peut constituer qu'une conséquence tout à fait accessoire, et en même temps, dans certains cas, une sorte de « support », à la condition que l'orientation spirituelle [162] soit maintenue de façon invariable ; mais, si on la prend pour une fin ou si même simplement on la recherche pour elle-même, elle deviendra au contraire un obstacle, et elle aura en somme, à ce point de vue, à peu près les mêmes inconvénients que les « pouvoirs » d'un caractère plus étrange en apparence, car, au fond, tout cela appartient toujours au même ordre contingent.

J. MARQUÈS-RIVIÈRE. ***Le Yoga tantrique hindou et thibétain***. (Collection « Asie », Librairie Véga, Paris). — Ce qui frappe à première vue, dans ce petit volume, c'est le manque total de soin avec lequel il a été écrit et imprimé ; il fourmille littéralement de fautes de tout genre, et que, malheureusement, il n'est pas possible de les pren-

dre toutes pour de simples erreurs typographiques… Quant au fond, malgré les prétentions à une « information directe », c'est plutôt une compilation, car la partie la plus importante en est visiblement tirée surtout du *Serpent Power* d'Arthur Avalon, et il y a encore bien d'autres emprunts ; certains ne sont pas avoués, mais nous avons de bonnes raisons pour les reconnaître ; seulement, sans doute pour ne pas paraître « copier » purement et simplement, l'auteur a trouvé bon d'y substituer à une terminologie précise un singulier assemblage de mots vagues ou impropres. Il y a, d'autre part, un chapitre sur la « réincarnation » dont il est absolument impossible de conclure ce que l'auteur pense de cette question, ce qui est assurément le meilleur moyen de ne mécontenter personne ; est-ce aussi à des préoccupations du même ordre qu'il faut attribuer les curieux ménagements qu'il prend pour signaler le caractère fantaisiste de certaines élucubrations de feu Leadbeater et de quelques autres, ou encore une note qui semble admettre la réalité des « communications » spirites. Nous n'insisterons pas sur l'habituelle confusion « mystique », et nous ne nous attarderons pas non plus à relever certaines assertions plus ou moins bizarres, dont toutes ne concernent d'ailleurs pas les doctrines hindoues ou thibétaines, témoin la désignation de « souffleurs » donnée aux alchimistes, ou les considérations sur les « idoles baphométiques » … Nous nous demandons quel but l'auteur [163] a bien pu se proposer au juste, à moins que, tout simplement, il n'ait voulu essayer de piquer la curiosité des lecteurs éventuels des autres ouvrages dont il annonce la prochaine publication.

SHRÎ AUROBINDO. ***Lights on Yoga***. (Shrî Aurobindo Library, Howrah). — Ce livre, composé d'extraits de lettres écrites par Shrî Aurobindo à ses disciples en réponse à leurs questions, précise la façon dont il envisage la voie et le but du Yoga : pour lui, il s'agit « non seulement de s'élever de l'ignorante conscience mondaine ordinaire à la conscience divine, mais encore de faire descendre le pouvoir supramental de cette divine conscience dans l'ignorance du mental, de la vie et du corps, de les transformer, de manifester le Divin ici même et de créer une vie divine dans la matière ». En somme, cela revient à dire que la réalisation totale de l'être ne comprend pas seulement le « Suprême », mais aussi le « Non-Suprême », les deux aspects du

non-manifesté et du manifesté s'y unissant finalement de façon indissoluble, comme ils sont unis dans le Divin. Peut-être l'insistance que met l'auteur à marquer en cela une différence avec « les autres *Yogas* » risque-t-elle de donner lieu à une interprétation inexacte ; en fait il n'y a là aucune « nouveauté », car cet enseignement a été de tout temps celui de la tradition hindoue, aussi bien d'ailleurs que des autres traditions (le *taçawwuf* islamique notamment, est fort explicite à cet égard). Si cependant le premier point de vue semble généralement plus en évidence que le second dans les exposés du *Yoga*, il y a à cela plusieurs raisons de divers ordres, que nous examinerons peut-être quelque jour ; qu'il suffise ici de faire remarquer d'abord que l'« ascension » doit nécessairement précéder la « redescente », et ensuite que l'être qui a véritablement réalisé l'« Identité Suprême » peut dès lors et par là même, « se mouvoir à volonté » dans tous les mondes (ceci excluant, bien entendu, qu'il doive, dans la « redescente », se trouver de nouveau enfermé dans les limitations individuelles). Il ne s'agit donc, en tout cas, que d'une simple question de « modalité », et non pas d'une différence réelle quant au but, ce qui serait proprement [164] inconcevable ; mais il n'est pas inutile de le souligner, trop de gens ayant actuellement tendance à voir des innovations là où il n'y a qu'une expression parfaitement correcte ou une adaptation légitime des doctrines traditionnelles, et à attribuer en cela aux individualités un rôle et une importance qu'elles ne sauraient avoir en aucune façon. Un autre point à noter est celui qui concerne la méthode de réalisation (*sâdhana*) préconisée par Shrî Aurobindo : elle procède dit-il, « par aspiration, par concentration vers l'intérieur ou vers le haut, par ouverture à l'influence divine » ; c'est là en effet l'essentiel dans tous les cas, et l'on peut seulement se demander si, en paraissant écarter des moyens qui, quel que soit leur caractère « accidentel », n'en constituent pas moins une aide non négligeable, on n'augmente pas les difficultés de cette réalisation, du moins dans la généralité des cas, car bien peu nombreux (et surtout dans les conditions de notre époque) sont ceux à qui la voie la plus directe est immédiatement accessible. On ne doit pas conclure de là que cette voie ne puisse convenir à certains, mais seulement que, à côté d'elle, les autres *mârgas* conservent toute leur raison d'être pour ceux à la nature et aux aptitudes desquels ils sont plus conformes ; du reste, l'exclusivité sous le rapport de la méthode n'a jamais été dans l'esprit d'aucune tradition, et, assurément, aucun *Yogî* ne contestera que la

voie qu’il a suivie et dans laquelle il guide ses disciples soit en réalité une voie parmi beaucoup d’autres, ce qui, comme nous le disons par ailleurs, n’affecte en rien ni l’unité du but ni celle de la doctrine. Nous ne pouvons insister sur les points de détail, tels que ceux qui se rapportent à la distinction des divers éléments de l’être ; mais nous devons exprimer le regret que la terminologie qui y est adoptée ne soit pas toujours aussi claire qu’on pourrait le souhaiter : il n’y a sans doute aucune objection de principe à élever contre l’emploi de mots tels qu’*Overmind* et *Super-mind*, par exemple, mais, comme ils ne sont point d’usage courant, ils demanderaient une explication ; et, au fond, la simple indication des termes sanscrits correspondants eût peut-être suffi à remédier à ce défaut.

[165]

SHRÎ AUROBINDO. ***Bases of Yoga***. (Arya Publishing House, Calcutta). — Cet ouvrage, composé de la même façon que le précédent, apporte de nombreux éclaircissements sur divers points, notamment sur les difficultés qui peuvent se présenter au cours du travail de réalisation et sur le moyen de les surmonter. Il insiste spécialement sur la nécessité du calme mental (qui ne doit point être confondu avec la « passivité ») pour parvenir à la concentration et ne plus se laisser troubler par les fluctuations superficielles de la conscience ; l’importance de celles-ci, en effet, ne doit pas être exagérée, car « le progrès spirituel ne dépend pas tant des conditions extérieures que de la façon dont nous y réagissons intérieurement ». Ce qui n’est pas moins nécessaire est la « foi » (il s’agit ici bien entendu, de tout autre chose que d’une simple « croyance », contrairement à ce que pensent trop souvent les Occidentaux), impliquant une adhésion ferme et invariable de l’être tout entier ; de là l’insuffisance de simples théories, qui ne requièrent qu’une adhésion exclusivement mentale. Signalons aussi parmi les autres questions traitées, celles de la régulation des désirs et du régime de vie à suivre pour obtenir le contrôle de soi-même ; il est à peine besoin de dire que nous ne trouvons là aucune des exagérations qui ont cours à cet égard dans certaines écoles pseudo-initiatiques occidentales, mais, au contraire, une mise en garde contre l’erreur qui consiste à prendre de simples moyens pour une fin. La

dernière partie du livre est consacrée à l'examen des différents degrés de la conscience, avec la distinction essentielle du « superconscient » et du « subconscient », qu'ignorent les psychologues, à des aperçus sur le sommeil et les rêves et sur leurs différentes modalités, et sur la maladie et la résistance qui peut y être opposée intérieurement. Il y a, dans cette dernière partie, quelques passages qui ont un rapport si étroit avec ce que nous avons écrit nous-même au sujet du « psychologisme » qu'il ne nous semble pas inutile de les citer un peu longuement : « La psychanalyse de Freud est la dernière chose qu'on devrait associer avec le *Yoga ;* elle prend une certaine partie, la plus obscure, la plus dangereuse et la plus malsaine de la nature, le subconscient vital inférieur, isole quelques-uns de ses phénomènes les plus morbides, et leur [166] attribue une action hors de toute proportion avec leur véritable rôle dans la nature… Je trouve difficile de prendre ces psychanalystes au sérieux quand ils essaient d'examiner l'expérience spirituelle à la lueur vacillante de leurs flambeaux, il le faudrait peut-être cependant, car une demi-connaissance peut être un grand obstacle à la manifestation de la vérité. Cette nouvelle psychologie me fait penser à des enfants apprenant un alphabet sommaire et incomplet, confondant avec un air de triomphe leur « a b c » du subconscient et le mystérieux superconscient, et s'imaginant que leur premier livre d'obscurs rudiments est le cœur même de la connaissance réelle. Ils regardent de bas en haut et expliquent les lumières supérieures par les obscurités inférieures ; mais le fondement des choses est en haut et non en bas, dans le superconscient et non dans le subconscient… Il faut connaître le tout avant de pouvoir connaître la partie, et le supérieur avant de pouvoir vraiment comprendre l'inférieur. C'est la promesse d'une plus grande psychologie attendant son heure, et devant laquelle tous ces pauvres tâtonnements disparaîtront et seront réduits à néant ». On ne saurait être plus net, et nous voudrions bien savoir ce que peuvent en penser les partisans des fausses assimilations que nous avons dénoncées à diverses reprises…

SHRÎ AUROBINDO. ***Lumières sur le Yoga***. (Union des Imprimeries, Frameries, Belgique). — C'est la traduction française, qui vient de paraître, du premier des deux volumes dont nous avons parlé ci-dessus ; cette traduction, d'ailleurs approuvée par l'auteur, est très

exacte dans son ensemble, et nous ne ferons de réserves que sur un point : le mot *mind* a été traduit le plus souvent par « esprit », et quelquefois aussi par « intellect », alors que ce n’est en réalité ni l’un ni l’autre, mais bien le « mental » (*manas*) ; on a du reste jugé utile, en quelques endroits, de l’indiquer en note ; n’eût-il pas été à la fois plus simple et plus satisfaisant de mettre le terme correct et exact dans le texte même ?

[167]

SHRÎ RÂMAKRISHNA. ***Un des chemins…*** Adaptation française de Marie Honegger-Durand ; préface de Jean Herbert (Union des Imprimeries, Frameries, Belgique). Le titre de ce recueil est expliqué par la première des pensées qui y figurent : « Il existe des chemins qui nous mènent à Dieu par l’amour pur, par l’étude, par les bonnes œuvres, par la contemplation… ; tous ces chemins sont différents, mais le But reste le même ». Le souci d’adaptation à un public occidental ne nous paraît pas exempt de tout inconvénient : pour pouvoir faire en toute sûreté, comme dit M. Jean Herbert, « ce que Râmakrishna lui-même aurait fait s’il avait parlé à des Français », il faudrait avoir atteint le même degré spirituel que Râmakrishna… Aussi y a-t-il parfois quelque peu de vague ou d’inexactitude dans l’expression ; ainsi, pour prendre seulement un exemple typique, pourquoi employer le mot de « tolérance » quand ce dont il s’agit est évidemment la « patience », ce qui est bien différent ? Mais, en dépit de semblables imperfections, ces pensées n’en restent pas moins très dignes d’être méditées par ceux pour qui l’Unité et la Présence Divine sont autre chose que des formules purement verbales. – Au point de vue de la présentation extérieure, nous croyons qu’il aurait peut-être mieux valu faire entrer dans ce volume un peu plus de « substance » (on n’aurait eu assurément que l’embarras du choix), plutôt que de n’inscrire sur chaque page qu’une seule pensée, n’occupât-elle pas plus de deux ou trois lignes…

SHRÎ RÂMAKRISHNA. ***Les Paroles du Maître***. Entretiens recueillis et publiés par Swamî Brahmananda. Traduction française de Marie Honegger-Durand, Dilip Kumar Roy et Jean Herbert ; préface de Swami Yatiswarananda (Union des Imprimeries, Frameries, Belgique). — Dans ce recueil le texte a été suivi beaucoup plus fidèlement que dans le précédent, et l’indication d’un assez grand nombre de termes originaux aide aussi à une compréhension plus exacte (en l’absence du mot *sâdhana*, par exemple, on resterait perplexe devant une expression aussi manifestement inadéquate qu’« exercices de dévotion ») ; on pourra se rendre compte de cette différence en comparant les versions [168] de quelques passages qui se retrouvent dans les deux volumes. En outre, les propos de Râmakrishna qui sont rassemblés ici ont été groupés méthodiquement, par un de ses disciples, suivant les sujets auxquels ils se rapportent ; il est naturellement impossible d’en donner un résumé ou même un aperçu, et mieux vaut conseiller la lecture du livre à tous ceux qu’il peut intéresser. Il ne faut d’ailleurs pas s’arrêter à l’apparente simplicité de la forme, sous laquelle celui qui possède quelques connaissances traditionnelles découvrira souvent des précisions d’un caractère beaucoup plus « technique » que ce qu’y verra le lecteur ordinaire ; mais naturellement, comme dans tout enseignement de cet ordre, chacun saisit ce qu’il peut, suivant la mesure de sa propre compréhension, et, en tout cas, ce n’est jamais sans profit.

SRI RAMANA MAHARSHI. ***Five Hymns to Sri Arunachala***. Translated from the Tamil original (Sri Ramanasramam, Tiruvannamalai, South India). – Nous avons déjà, lors de la publication de la première édition de la traduction anglaise, parlé de ces hymnes adressés à la montagne sacrée d’Arunachala considérée comme symbolisant le « Cœur du Monde » ; la seconde édition, qui vient de paraître, a été grandement améliorée, tant sous le rapport de la correction du langage que sous celui de la justesse de l’expression, et, en outre, quelques commentaires qui trahissaient une certaine influence d’idées occiden-

tales ont été heureusement rectifiés dans un sens plus traditionnel, et certainement plus conforme à la véritable pensée de l'auteur.

SRI RAMANA MAHARSHI. ***Upadesa Saram***. with English translation and notes by B. V. Narasimhaswami. (Sri Rama-nasramam, Tiruvannamalai, South India). — L'*Upadesa Saram* est un résumé, en trente courtes stances, de l'enseignement de Sri Ramana sur le développement spirituel de l'être humain ; il définit les différentes « voies » (*mârgas*) et montre qu'elles tendent toutes au même but, qui est toujours en définitive, « l'absorption dans la source ou le [169] cœur de l'existence », qui est identique au Suprême *Brahma*. L'absorption permanente implique l'« extinction du mental » (*manonâsha*) et, par suite, de l'individualité comme telle ; mais cette « extinction », bien loin de laisser un vide après elle, fait au contraire apparaître une « plénitude » (*prâna*) véritablement infinie, qui n'est autre que le « Soi », et qui est la parfaite unité de *Sat-Chit-Ananda ;* c'est là, l'ultime résultat de la « recherche » (*vichâra*) de la nature réelle de l'être, correspondant au « Tu es Cela » (*Tat twam asi*) des *Upanishads*.

Sri Ramana Maharshi. ***Who am I ?*** Translated by S. Seshu Iyer (Sri Ramanasramam Tiruvannamalai, South India). — Cette brochure contient les précisions données par Sri Ramana, en réponse aux questions d'un de ses disciples sur la « voie de recherche » (*vichâramârga*) qu'il préconise plus particulièrement : l'être qui, cherchant à connaître sa véritable nature, se demande ce qu'il est réellement, ce qui constitue son essence même, doit se rendre compte tout d'abord et successivement qu'il n'est pas le corps, ni la forme subtile, ni la force vitale (*prâna*), ni le mental, ni même l'ensemble de potentialités qui subsistent à l'état indifférencié dans le sommeil profond ; il ne peut donc être identifié qu'avec ce qui subsiste après que tous ces éléments adventices ont été éliminés, c'est-à-dire la pure conscience qui est *Sat-Chit-Ananda*. C'est le « Soi » (*Âtmâ*), qui réside dans le cœur (*hridaya*) et qui est l'unique source de toutes les manifestations mentales,

vitales, psychiques et corporelles ; il peut être atteint par la concentration et la méditation, et l'état d'« absorption » dans ce « Soi » n'a rien de commun avec l'exercice de facultés ou « pouvoirs » psychiques quelconques, ni, ajouterons-nous pour prévenir une autre erreur d'interprétation trop fréquente en Occident, avec un état « psychologique », puisqu'il est essentiellement au-delà du mental. En fait, il s'agit là d'une voie de *Jnâna-Yoga* qui se trouve indiquée très explicitement dans les *Upanishads* mêmes, et qui pourrait être décrite « techniquement » comme un processus de résorption graduelle de l'extérieur vers l'intérieur, jusqu'au centre même de l'être ; elle aboutit finalement à la connaissance [170] du « Soi » et à la réalisation de sa vraie nature (*swarûpa*), réalisation qui est la Délivrance (*Mukti*).

RAMANANDA SWARNAGIRI. ***Crumbs from His table***. (Sri K. S. Narayanaswami Iyer, Trichinopoly, South India). — C'est le récit d'une série d'entretiens avec Sri Ramana, dans lesquels la méthode de *vichâra* dont nous venons de parler est en quelque sorte « mise en action », et où sont traitées des questions telles que celles de la « foi » (*shrad-dhâ*) qui est nécessaire à l'obtention de la connaissance, du contrôle du mental et de la différence qui existe entre sa stabilisation temporaire (*manolaya*) et son « extinction » permanente (*manonâsha*), des obstacles qui s'opposent à la réalisation du « Soi » et qui peuvent être surmontés par une concentration constante, du sommeil profond et des différents degrés de *samâdhi*. Ce qui semble surtout particulier à l'enseignement de Sri Ramana, c'est son insistance habituelle à faire entreprendre dès le début la méthode de *vichâra*, au lieu de s'arrêter tout d'abord à des procédés préliminaires de « purification » corporelle, psychique et mentale, bien qu'il n'en reconnaisse pas moins la nécessité de ceux-ci, et que plusieurs de ses principaux disciples aient d'ailleurs déclaré expressément que cette méthode directe ne convient pas à tous ; et, comme le fait remarquer l'auteur, Sri Ramana n'a jamais contesté la légitimité des autres méthodes, mais au contraire, comme nous l'avons vu plus haut, il affirme que, plus ou moins directement, elles conduisent toutes au même but final.

K. ***Sat-Darshana Bhashya and Talks with Maharshi, with forty verses in praise of Sri Ramana*** (Sri Ramanasramam, Tiruvannamalai, South India). — Les conversations rapportées dans la première partie de ce livre traitent encore de sujets analogues à ceux que nous venons de mentionner : les relations entre le *vichâra* et la « Grâce » qui y répond intérieurement, les deux mouvements s’exerçant en quelque sorte corrélativement en sens contraire ; l’identité du *Sad-guru* avec le « Soi » ; le caractère positif de l’état de « silence » (*mauna*), qui ne doit aucunement être confondu avec une simple inactivité ; la [171] demeure du « Soi » dans le centre désigné symboliquement comme le « cœur » ; la différence entre les *Siddhis* au sens ordinaire, « pouvoirs » recherchés pour eux-mêmes et qui ne sont que des obstacles à la réalisation, les *Siddhis* se produisant naturellement et normalement comme manifestations contingentes d’un certain état intérieur, et la plus haute signification de ce même terme (*Jnâna-siddhi*) qui est la réalisation même du « Soi ». La seconde partie est une traduction commentée du *Sat-Darshana Bhashya*, qui, écrit d’abord en tamil par Sri Ramana, fut rendu en sanscrit par son disciple Vasishta Ganapati Muni, et qui est, comme son titre l’indique, un « discours sur la perception de la vérité » : partant de la distinction de Dieu, du monde manifesté et de l’« âme » (*jîva*), il s’agit de la dépasser pour atteindre la Réalité suprême qui, dans sa « nondualité » absolue, est la source et le support de tout ce qui existe ; cette Réalité est le « Soi », qui apparaît quand le « moi » et ses limitations se sont évanouis ; le *jîvanmukta*, ayant réalisé le « Soi », est un avec le Suprême, et sa condition et son mode d’action sont incompréhensibles au mental ; cet état de réalisation est toujours le même, qu’il soit obtenu dans cette Vie ou dans quelque autre monde, et il n’y a aucune distinction de degrés dans la Délivrance, qui est l’identité consciente de l’être avec la suprême Vérité.

B. V. NARASIMHA SWAMI. ***Self Realisation : Life and teachings of Ramana Maharshi***. (Sri Ramanasramam, Tiruvannamalai, South India). — Ce livre est une biographie de Sri Ramana : sa « vocation » soudaine à l'âge de dix-sept ans, sa retraite à Arunachala et les difficultés de tout genre qu'il eut à surmonter pour y persévérer, ses relations avec ses disciples et les instructions qu'il leur donne, la façon dont il traite les animaux, la description de la vie à l'*âshrama*, tout cela ne saurait assurément être résumé en quelques lignes, et nous ne pouvons que conseiller la lecture du livre lui-même à ceux qui voudront se faire une idée quelque peu complète de la « personnalité » du Maharshi. Ce qu'il nous paraît spécialement important de remarquer, c'est que, en raison de son caractère de « spontanéité », la réalisation de Sri Ramana représente [172] une voie en quelque sorte exceptionnelle, et aussi que, sans doute à cause de cela même, il semble exercer surtout ce qu'on pourrait appeler une « action de présence », car, bien qu'il réponde toujours volontiers aux questions qui lui sont posées, on ne saurait dire qu'il donne à proprement parler un enseignement régulier. Ses disciples sont d'ailleurs extrêmement divers sous tous les rapports, et il laisse toujours à chacun la plus grande liberté, ce qui, il faut bien le dire, produit des résultats fort différents aussi suivant les individus ; mais, somme toute, n'est-il pas inévitable que chacun ne recueille que les bénéfices qui correspondent à sa propre capacité ?

« WHO ». ***Mahâ Yoga, or the Upanishadic lore in the light of the teachings of Maharshi Ramana***. (The New Light Publishing House, Pudukotah, South India). — L'auteur de ce petit livre trouve, et non sans raison, une confirmation de la doctrine des *Upanishads* dans la vie et les enseignements de Sri Ramana ; mais où son point de vue peut sembler quelque peu étrange, c'est quand il déclare que ce sont ces derniers qui, pour les disciples du Maharshi, constituent la « Révélation » faisant autorité avant tout, et que l'ancienne doctrine vaut pour eux en raison de son accord avec ces mêmes enseignements ; il y a là une sorte de renversement des rapports qui n'indique pas une notion très juste de l'orthodoxie traditionnelle. Aussi convient-il, pen-

sons-nous, de laisser à l’auteur seul toute la responsabilité de ses interprétations, du moins dans la mesure où elles sont affectées d’un certain « modernisme », et de divers rapprochements peu justifiés avec des conceptions philosophiques et psychologiques occidentales, qui témoignent aussi du même esprit. Tout en reconnaissant ce que son ouvrage contient par ailleurs de très digne d’intérêt, il est permis de regretter que le sujet n’ait pas été traité, dans l’ensemble, d’une façon plus conforme à la doctrine même à laquelle il se rapporte directement ; et peut-être faut-il voir là un des effets les moins heureux de cette absence d’enseignement régulier à laquelle nous faisions allusion tout à l’heure, et qui ne permet pas de donner en pareil cas à la qualité de « disciple », si hautement revendiquée soit-elle, toute la plénitude de sa signification.

[173]

ÉTUDES DE L’HINDOUISME

COMPTE-RENDU DE LIVRES

Année 1939

Retour à la table des matières

R. KRISHNASWAMI AIYAR. ***Thoughts from the Gîtâ***. (The Madras Law Journal Press, Mylapore, Madras). — Il a été écrit, à notre époque d’innombrables commentaires de la *Bhagavad-Gîtâ*, mais dont la plupart sont bien loin d’être conformes à l’esprit traditionnel ; il n’y a certes pas lieu de s’en étonner quand il s’agit de travaux d’orientalistes ; ce qui est plus étrange, et aussi plus fâcheux en un certain sens, c’est que beaucoup de commentaires indiens contemporains sont eux-mêmes affectés, soit d’un « modernisme » plus ou moins accentué, soit de préoccupations politiques ou sociales qui ont amené leurs auteurs à restreindre ou à déformer de façons diverses le sens du texte. C’est pour réagir contre ces tendances que ce livre a été écrit ; et notamment, contre ceux qui voudraient voir exclusivement dans la *Bhagavad-Gîtâ* une sorte de traité de *Karma-Yoga*, l’auteur montre qu’elle enseigne au contraire très nettement que les trois voies de *Karma*, de *Bhakti* et de *Jnâna* ne conduisent pas en réalité jusqu’au même point, que leur prédominance respective correspond plutôt à autant de degrés successifs, et que c’est par *Jnâna* seulement que la réalisation complète et finale peut être atteinte ; il n’y a là évidemment aucun « exclusivisme » en faveur de telle ou telle voie, mais bien plutôt, au contraire, l’affirmation que chacune d’elles a sa raison d’être et est même nécessaire, à la condition de la situer à la place qui lui appartient véritablement. Cette progression est observée de façon fort juste à travers tout l’exposé, qui est fait en un langage très clair et aus-

si simple que possible, nous dirions même peut-être un peu trop simple parfois, car il ne faut pas pousser trop loin la crainte d'employer des termes « techniques » quand le langage ordinaire n'en fournit pas l'équivalent, et l'indication d'un plus grand nombre de mots sanscrits aurait certainement pu contribuer aussi à augmenter la précision. Nous ne pouvons naturellement donner un aperçu de toutes les questions qui sont traitées dans le livre ; nous nous contenterons de signaler plus particulièrement ce qui se rapporte à la correspondance des différentes [174] conceptions de la Divinité, comme d'autant de « points de vue » de plus en plus profonds, avec les divers stades du développement spirituel, car nous pensons qu'il serait difficile d'en trouver un exposé plus aisément compréhensible et plus complètement satisfaisant que celui qui est présenté ici.

R. KRISHNASWAMI AIYAR. ***Thoughts from the Eternal Law***. (The Madras Law Journal Press, Mylapore, Madras). — Dans ce livre, conçu selon le même esprit que le précédent, il s'agit essentiellement, comme le titre l'indique, du *Sanâtana Dharma ;* et l'auteur, y distinguant ce qui se rapporte aux différents éléments constitutifs de l'être humain, s'attache à montrer les véritables raisons d'être des divers ordres de prescriptions qui y correspondent. Il dénonce à juste titre l'ignorance profonde dont font preuve ceux qui méconnaissent ou rejettent ces prescriptions, ou certaines d'entre elles, uniquement parce qu'ils sont incapables de les comprendre réellement, et parce qu'ils croient présomptueusement que tout ce qu'ils ne connaissent pas est sans valeur ou même inexistant ; si certains de ceux qui prétendent actuellement diriger l'Inde n'ignoraient pas à peu près tout de la tradition hindoue, ils ne s'attaqueraient pas comme ils le font à des institutions telles que celle des castes, et ils sauraient que l'« intouchabilité » a aussi des raisons qui tiennent à la nature même des êtres et qu'il n'est au pouvoir de personne de supprimer. La justification des prescriptions proprement rituelles, celle de l'usage des *pratîkas* ou images représentatives d'aspects divins, entre autres choses (et celles-là sont aussi parmi celles contre lesquelles s'acharnent le plus volontiers les soi-disant « réformateurs »), sont également excellentes ; il y a d'autres points sur lesquels il y aurait peut-être quelques réserves à faire, en ce qu'ils sont interprétés avec un « littéralisme » un peu trop

extérieur, au détriment du sens symbolique qui est à la fois plus profond et plus vrai, mais ce défaut n’est sensible qu’en quelques passages qui ne sont pas parmi les plus importants. Quant à l’affirmation du caractère « universel » de la tradition hindoue, dont [175] certains s’étonneront peut-être, elle aurait seulement besoin d’être éclairée par quelques considérations plus précises ; pour nous, ce caractère doit être expliqué par le fait que la tradition hindoue procède directement de la tradition primordiale, et par là même la représente en quelque façon ; et c’est la tradition primordiale qui constitue véritablement le *Sanâtana Dharma* dans son essence même, tout le reste n’étant en somme qu’adaptation, d’ailleurs nécessaire, aux circonstances de temps et de lieu.

RAÏHANA TYABJI. ***L’Âme d’une Gopî***. Traduction et préface de Lizelle Reymond (Union des Imprimeries, Frameries, Belgique). — C’est, sous la forme d’un court roman, l’histoire bien connue de Krishna et des *Gopîs ;* le titre pourrait faire craindre qu’elle ne soit interprétée d’une façon trop « psychologique », mais en fait il n’en est rien, et même le véritable sens en ressort assez clairement. Les *Gopîs* représentent les êtres individuels qui, par la voie de *Bhakti*, arrivent à avoir, à un degré ou à un autre, la perception du Divin ; chacune croit d’ailleurs que l’aspect qu’elle en connaît est le seul vrai, et que celles qui voient d’autres aspects sont dans l’erreur, mais il faut qu’elles parviennent finalement à reconnaître, comme Râdhâ, le Divin sous tous ses déguisements, c’est-à-dire sous les innombrables apparences du monde manifesté. Il est intéressant de noter que l’auteur est une Indienne musulmane, ce qui n’empêche nullement qu’elle témoigne d’une réelle compréhension de la tradition hindoue ; et ne peut-on pas voir précisément une application de ce que nous venons de dire dans la reconnaissance de la Vérité une sous les multiples formes dont elle se revêt dans les différentes traditions ?

SWAMI VIVÊKÂNANDA. ***Conférences sur Bhakti-Yoga***. Traduit de l’anglais par Lizelle Reymond et Jean Herbert (Union des imprimeries, Frameries, Belgique). — On s’est proposé de réunir dans ce volume divers fragments épars dans les œuvres de Vivêkânanda et qui, bien que se rapportant également à *Bhakti-Yoga*, n’ont pas trouvé place [176] dans le livre portant ce titre et dont la traduction a paru précédemment dans la même série. Ce qui est assez singulier, c’est qu’il n’est pas possible d’en connaître exactement la provenance : on ne sait pas s’il s’agit réellement de conférences différentes, ou seulement de notes prises par d’autres personnes au cours des mêmes conférences ; cela n’a d’ailleurs qu’une importance secondaire, puisque, dans tous les cas, les deux recueils se complètent l’un l’autre.

Naturellement, les idées exposées dans celui-ci appelleraient les mêmes réserves que nous avons formulées à propos du précédent ; ce n’est pas à dire, bien entendu, qu’il ne s’y trouve pas encore des vues intéressantes, par exemple sur la nécessité du *guru* ou sur celle de l’emploi des symboles, choses qui d’ailleurs ne sont pas spécialement propres à la voie de *Bhakti ;* mais tout cela demande à être lu avec précaution et par des personnes suffisamment averties pour y discerner ce qui n’est qu’« adaptation » modernisée de ce qui reflète vraiment quelque chose de l’enseignement traditionnel. Nous nous permettrons une petite observation : puisque ce livre est destiné à compléter *Bhakti-Yoga*, pourquoi a-t-on reproduit toute la partie intitulée *Parâ-Bhakti*, qui, à part l’adjonction de quelques notes, fait entièrement double emploi avec celle qui se trouve déjà sous ce même titre dans l’autre volume ?

SRI KRISHNA PREM. ***The Yoga of the Bhagavad Gitâ***. (John M. Watkins, London). – L’auteur de ce nouveau commentaire sur la *Bhagavad-Gîtâ* est d’origine anglaise, ce qui, il faut le reconnaître, se voit assez peu, sauf pourtant en quelques endroits où s’expriment certains préjugés bien occidentaux contre les « prêtres » et les « dogmes », et aussi une tendance à diminuer l’importance et la valeur des rites. Il y a

lieu de regretter encore, au même point de vue, quelques références à des ouvrages théosophistes et à des expériences « métapsychiques » ; par contre, il va sans dire que nous trouvons parfaitement légitimes les rapprochements avec Plotin et les livres hermétiques, car il s'agit bien là d'enseignements qui, pour appartenir à d'autres formes traditionnelles, n'en sont pas [177] moins authentiquement conformes au même esprit. D'autre part, l'auteur se refuse résolument à tenir compte de toutes les discussions des orientalistes, dont il dénonce fort justement la « méthode incurablement extérieure » qui ne peut conduire à aucune compréhension véritable. Parti de l'idée d'expliquer la signification des titres des différents chapitres de la *Bhagavad-Gîtâ*, il a été amené à dépasser largement ce cadre et à commenter tout l'ensemble de la *Bhagavad-Gîtâ* elle-même : son point de vue est que celle-ci constitue un véritable manuel de *Yoga*, en prenant ce mot dans son sens « total », c'est-à-dire comme désignant non pas l'une ou l'autre des « voies » particulières qui portent aussi ce nom, mais « la Voie par laquelle l'homme unit son moi fini à l'Infini », et dont ces divers *Yogas* ne sont qu'autant d'aspects ; et « c'est moins une synthèse de ces enseignements séparés que le tout originel et indivisé dont ils représentent des formulations partielles ». Ce point de vue nous paraît entièrement exact et le livre, rempli d'aperçus fort intéressants que nous ne pouvons entreprendre de résumer ici, est certainement un de ceux, malheureusement trop rares, qu'on ne lira pas sans en tirer un réel profit.

[178]

ÉTUDES DE L’HINDOUISME

COMPTE-RENDU DE LIVRES

Année 1940

Retour à la table des matières

SRI RAMANA MAHARSHI. ***A Catechism of Enquiry***. (Sriramanasramam, Tiruvannamalai, South India). — Ce petit volume est la traduction d’instructions données par Sri Ramana à un de ses disciples pour le guider dans la recherche du « Soi », recherche qui doit conduire finalement à la réalisation de la véritable nature de l’être. Le « Soi » étant identique au « Suprême », toute adoration du « Suprême » n’est elle-même, au fond, pas autre chose qu’une forme de la recherche du « Soi » ; celle-ci, quels que soient d’ailleurs les moyens par lesquels elle est poursuivie, constitue l’unique méthode qui permette d’écarter graduellement tous les obstacles et de parvenir à la « Délivrance ». L’essence de ces enseignements peut être résumée en ces mots : « Réalise la parfaite Béatitude par la méditation constante sur le Soi ».

SRI RAMANA MAHARSHI. ***A Catechism of Instruction***. (Sriramanasramam, Tiruvannamalai, South India). — Cet autre livre a été composé en rassemblant les enseignements donnés par Sri Ramana en réponse à des questions posées par ses disciples ; les principaux sujets qui y sont traités sont : les caractères essentiels de l’instruction spirituelle (*upadêsha*) et les marques distinctives du *Guru ;* la méthode de réalisation (*sâdhana*) avec ses divers modes, et notamment le *vichâra-*

mârga, c’est-à-dire la recherche du « Soi » dont il est question ci-dessus ; l’« expérience » (*anubhava*), c’est-à-dire la réalisation elle-même à ses différents stades ; enfin, le caractère de l’état de celui qui demeure fermement établi dans la Connaissance (*ârûdha-sthiti*), état immuable qui est celui de complète identité ou d’absorption dans le « Soi ». Nous regrettons un peu l’emploi du mot « catéchisme » dans le titre de ces deux volumes (dont le second seul, d’ailleurs, est rédigé sous la forme « catéchistique » de questions et de réponses), car, en Occident, il évoquera presque inévitablement l’idée d’un enseignement purement exotérique et même tout à fait élémentaire ; il y a ainsi des « associations » dont il faut [179] tenir compte si l’on veut éviter les équivoques, et dont malheureusement, les Orientaux qui écrivent dans les langues occidentales ne se méfient pas toujours assez.

SHRÎ AUROBINDO. ***Les Bases du Yoga***. Précédé d’une étude de Nolini Kanta Gupta sur le Yoga de Shrî Aurobindo (Union des Imprimeries, Frameries, Belgique). — Nous avons déjà parlé de l’édition anglaise de ce livre ; nous n’aurions donc qu’à signaler simplement la publication de cette traduction française, si on n’avait fait précéder celle-ci d’une introduction qui, il faut bien le dire, n’est pas sans appeler certaines réserves. D’abord, quand Shrî Aurobindo lui-même dit « notre Yoga », cela peut s’entendre, en un sens tout à fait légitime, du Yoga qu’il pratique et enseigne ; mais quand d’autres parlent du « Yoga de Shrî Aurobindo », ils le font parfois d’une façon telle qu’ils semblent vouloir par là lui en attribuer la propriété, ou revendiquer pour lui une sorte de « droit d’auteur » sur une forme particulière de Yoga, ce qui est inadmissible, car nous sommes ici dans un domaine ou les individualités ne comptent pas ; nous voulons d’ailleurs croire que Shrî Aurobindo lui-même n’y est pour rien, et qu’il ne faut voir là que la manifestation, de la part de certains de ses disciples, d’un zèle quelque peu indiscret et plutôt maladroit. Ce qui est peut-être plus grave au fond, c’est que l’introduction dont il s’agit est fortement affectée de conceptions « évolutionnistes » ; nous citerons seulement deux ou trois phrases caractéristiques à cet égard : « Jusqu’à présent, la mortalité a été le principe dirigeant de la vie sur la terre ; elle sera remplacée par la conscience de l’immortalité. L’évolution s’est réalisée par des luttes et des souffrances ; désormais, elle sera une florai-

son spontanée, harmonieuse et heureuse… L'homme est déjà vieux de plus d'un million ou deux d'années ; il est pleinement temps pour lui de se laisser transformer en un être d'ordre supérieur ». Comment de pareilles affirmations peuvent-elles se concilier avec la moindre notion de la doctrine traditionnelle des cycles, et plus particulièrement avec le fait que nous sommes présentement dans la plus sombre période du *Kali-Yuga ?*

[180]

SHRÎ AUROBINDO. ***La Synthèse des Yogas***. Volume I : ***Le Yoga des Œuvres divines*** (Première partie). (Union des Imprimeries, Frameries, Belgique). — Cet ouvrage, qui parut en anglais dans la revue *Arya*, de 1914 à 1921, comprend quatre parties : 1° *Le Yoga des Œuvres divines ;* 2° *Le Yoga de la Connaissance ;* 3° *Le Yoga de la Dévotion ;* 4° *Le Yoga de la Perfection ;* le présent volume contient seulement la traduction des six premiers chapitres, revus et augmentés par l'auteur. Comme le titre et les sous-titres l'indiquent, il s'agit d'une vue d'ensemble dans laquelle les différentes formes du Yoga sont réunies ou combinées pour concourir à la perfection (*siddhi*) du « Yoga intégral », dont elles ne sont en réalité qu'autant de branches ; la première partie est consacrée au *Karma-Yoga*. L'auteur, naturellement, y insiste principalement sur le détachement du fruit des œuvres, suivant la doctrine enseignée dans la *Bhagavad-Gîtâ ;* il présente surtout ce détachement comme « don de soi » et comme « sacrifice », et ce dernier mot est peut-être un peu équivoque, car, dans son sens propre, il implique essentiellement un élément rituel qui n'apparaît pas très clairement ici, malgré l'allusion qui est faite au « sacrifice du *Purusha* », envisagé comme la « divine action commune qui a été projetée dans ce monde à son commencement, comme un symbole de la solidarité de l'univers ». Du reste, d'une façon générale, tout ce qui se rapporte au côté proprement « technique » de la question est quelque peu laissé dans l'ombre ; il se peut que ce soit volontairement, mais cela n'en donne pas moins parfois une certaine impression de « vague » qui risque de déconcerter le lecteur ordinaire, nous voulons dire celui qui n'a pas les données nécessaires pour suppléer à ce qu'il y a là d'incomplet. D'autre part, il faut aussi se méfier de n'être pas induit

en erreur par la terminologie adoptée, car certains mots sont pris en un sens fort éloigné de celui qu'ils ont habituellement, nous pensons notamment, à cet égard, à l'expression d'« être psychique », dont l'auteur semble faire presque un synonyme de *jîvâtmâ ;* un tel emploi du mot « psychique » est non seulement inaccoutumé, mais encore nettement contraire à sa signification originelle, et nous ne voyons vraiment pas comment on pourrait le justifier. Tout cela, assurément, ne diminue en rien l'intérêt des [181] considérations exposées dans ce livre, même s'il ne donne pas une vue complète du sujet, ce qui serait d'ailleurs sans doute impossible ; mais ces remarques montrent qu'il ne doit pas être lu sans quelque précaution.

SHRÎ AUROBINDO. ***L'Isha Upanishad***. (Union des Imprimeries, Frameries, Belgique). — Ce volume contient le texte sanscrit et la traduction de l'*Isha Upanishad*, suivis d'un commentaire ; il avait paru en partie dans l'édition française de la revue *Arya*, qui eut seulement quelques numéros, en 1914-1915 ; la traduction de l'original anglais, restée alors inachevée, a été terminée par M. Jean Herbert. L'auteur, au début de son commentaire, fait remarquer que « les *Upanishads*, étant destinées à illuminer plutôt qu'à instruire, sont composées pour des chercheurs déjà familiarisés, au moins dans l'ensemble, avec les idées des voyants vêdiques et vêdântiques, et possédant même quelque expérience personnelle des réalités auxquelles elles se réfèrent. Leurs auteurs se dispensent donc d'exprimer les transitions de pensée et de développer des notions implicites ou secondaires… Les conclusions seules s'expriment, et le raisonnement sur lequel elles reposent demeure sous-entendu ; les mots le suggèrent, mais ne le communiquent point ouvertement à l'esprit ». Cela est parfaitement exact, et nous pensons d'ailleurs qu'il y a, dans cette façon de procéder, quelque chose qui est inhérent à la nature même de l'enseignement traditionnel dont il s'agit, Shrî Aurobindo estime cependant qu'« une telle méthode n'est plus applicable pour la pensée moderne » ; mais celle-ci mérite-t-elle qu'on lui fasse des concessions, alors que, en tant qu'elle est spécifiquement moderne, elle se montre trop manifestement incapable de recevoir et de comprendre un enseignement traditionnel quel qu'il soit ? On peut assurément chercher à rendre les idées plus explicites, ce qui est en somme le rôle et la

raison d'être de tout commentaire ; mais il est vraiment bien dangereux de vouloir les « systématiser », puisque précisément un des caractères essentiels des idées d'ordre métaphysique est de ne pouvoir se prêter à aucune « systématisation » ; et, au surplus, faut-il supposer un « raisonnement sous-entendu » dans un [182] texte énonçant des vérités dont la source réelle est purement intuitive ? Ces observations portent surtout sur l'« arrangement », du commentaire dont il s'agit : sa division en différents « mouvements de pensée » (expression qui est d'ailleurs bien loin d'être claire) peut paraître assez artificielle, du moins à qui n'est pas exclusivement habitué à l'usage des formes particulières de la « pensée moderne ». Cependant, ces réserves faites, les divers paragraphes du commentaire, pris en eux-mêmes et indépendamment du cadre trop « rationnel » dans lequel on a voulu les insérer, n'en contiennent pas moins un grand nombre de vues fort intéressantes, et qu'on ne saurait lire et méditer sans profit, surtout si l'on possède déjà une certaine connaissance de la doctrine hindoue.

J. MARQUÈS-RIVIÈRE. ***Rituel de Magie tantrique hindoue*** : Yantra Chintâmani (Le Joyau des Yantras), traduit pour la première fois en français et précédé d'une étude sur le Tantrisme (collection « Asie », librairie Véga, Paris). — L'auteur dit avoir « choisi le titre de « Magie tantrique » à défaut d'un nom plus adéquat, bien que ce texte dépasse de beaucoup la conception habituelle que l'on se fait de la science magique en Occident » ; cela est sans doute vrai, mais cependant, en laissant de côté les déformations du sens de ce mot qui ne sont dues qu'à l'incompréhension moderne, c'est bien en effet de magie qu'il s'agit là, c'est-à-dire d'une science traditionnelle très réelle, quoique d'ordre inférieur. Il s'agit donc seulement d'un aspect secondaire du Tantrisme, celui-ci comme nous l'avons expliqué en une autre occasion, étant avant tout initiatique, et n'étant par conséquent nullement « magique » en son essence même, contrairement à l'idée erronée qu'on s'en fait parfois ; il reste à se demander quel intérêt il convient d'attacher exactement à cet aspect magique, et, pour notre part, nous préférerions voir l'effort des traducteurs se porter plutôt sur des textes d'un caractère plus proprement doctrinal. Il importe d'ailleurs de remarquer qu'un tel rituel, avec tout ce qu'il comporte, n'a de valeur réelle et d'efficacité que pour quelqu'un qui est effectivement rattaché

à la tradition hindoue ; dans ces conditions, [183] sa traduction intégrale ne représente guère qu'une « curiosité », et quelques exemples auraient suffi pour permettre de se rendre compte de la nature des procédés mis en œuvre, ce qui est la seule chose vraiment intéressante en pareil cas. L'introduction, à notre avis, a plus d'importance que le texte même, car elle présente des vues générales sur le Tantrisme, ainsi que sur les *Yantras ;* ces vues sont inspirées en partie des travaux d'Arthur Avalon, et en partie de ce que l'auteur lui-même a pu voir et entendre au cours d'un voyage dans l'Inde ; il est à regretter qu'on y sente aussi parfois une certaine influence des théories « sociologiques » occidentales. Il y a encore, comme dans les précédents ouvrages du même auteur, bien des négligences, dont quelques-unes sont assez singulières : ainsi, *Vishwakarman* est transformé en *Viskraharman*, ce qui peut être une faute d'impression, et, ce qui n'en est sûrement pas une, *Marishi* est identifié à *Mahârishi*, alors qu'il s'agit évidemment du nom de la déesse « mahâyânique » *Marichi !* Signalons aussi que *Chintâmani*, traduit beaucoup trop vaguement par « joyau », (ce qui rend seulement *mani*), est en réalité, l'équivalent hindou de la « pierre philosophale ».

C. KERNEIZ. ***Le Karma Yoga, ou l'action dans la vie selon la sagesse hindoue***. (Éditions Jules Tallandier, Paris). — Ce livre est certainement plus « inoffensif » que le *Yoga de l'Occident* du même auteur, dont nous avons eu à parler précédemment ; mais ce n'est pas à dire, en dépit de son titre, qu'il contienne beaucoup plus de « sagesse hindoue » authentique. Nous y trouverons, par contre, toute sorte de choses bien occidentales : idées « réincarnationnistes », considérations « morales » au sens le plus ordinaire de ce mot, essais de rapprochement avec les théories scientifiques modernes, ainsi qu'avec l'inévitable psychanalyse. Pour se rendre compte du degré de compétence de l'auteur en ce qui concerne les doctrines hindoues, il suffit de voir, par exemple, l'interprétation plus que fantaisiste qu'il donne du symbolisme du monosyllabe *Om* (qui pour lui n'est formé que de deux éléments), ou encore l'assimilation qu'il prétend établir entre [184] *Ananda* et la « sexualité » ! Signalons aussi une méprise plutôt amusante : le mot thibétain *Bardo*, littéralement « entre-deux », est la désignation du « monde intermédiaire », autrement dit du domaine

psychique ; or il a cru que ce mot s'appliquait à « la personnalité humaine après la mort » ou à l'« entité désincarnée », si bien qu'il parle du « sort d'un *Bardo* », de « communication entre le *Bardo* et son entourage », et ainsi de suite ; il se réfère pourtant à la tradition du *Bardo Thödol ;* comment donc l'a-t-il lue ? Ces quelques exemples nous paraissent bien suffisants, et nous n'insisterons pas davantage ; nous plaignons les malheureux lecteurs qui, n'ayant par ailleurs aucune idée des doctrines orientales, accepteront de confiance la « présentation » qui leur en est faite dans des ouvrages de ce genre !

SHRÎ RAMANA MAHARSHI. ***Maharshi's Gospel***. (Sriramanasraman, Tiruvannamalai, South India). — Ce petit volume a été publié à l'occasion du soixantième anniversaire de Shrî Ramana, le 27 décembre 1939 ; c'est, comme la plupart des précédents, un recueil de réponses données par lui à des questions posées par différents disciples. Les principaux sujets auxquels elles se rapportent sont la renonciation aux fruits de l'action, le silence et la solitude, le contrôle du mental, les rapports de *Bhakti* et de *Jnâna*, le « Soi » et l'individualité, la réalisation du « Soi », le rôle du *Guru* dans sa double signification « extérieure » et « intérieure ». Nous noterons en particulier l'enseignement donné au sujet de l'action : ce n'est pas celle-ci, en elle-même, qui est un empêchement à la réalisation, mais l'idée que c'est « moi », qui agis, et l'effort qui est fait pour s'abstenir de l'action aussi bien que pour agir ; l'action accomplie avec un parfait détachement n'affecte pas l'être. Signalons aussi ce qui concerne les effets de ce que nous pouvons appeler une « action de présence » : la communication de la Connaissance ne peut s'opérer réellement que dans le silence, par un rayonnement de force intérieure qui est incomparablement plus puissant que la parole et toutes les autres manifestations d'une activité extérieure quelconque ; c'est là, en somme, la véritable doctrine du « non-agir ».

[185]

SHRÎ RAMANA MAHARSHI. ***Who am I ?*** (Sriramanasraman, Tiruvannamalai, South India). — Dans la nouvelle édition de cette brochure, la traduction a été améliorée et même refaite presque entièrement ; il y a peut-être lieu de regretter seulement qu’on y ait laissé l’indication d’un moins grand nombre de termes sanscrits que dans la première version, car c’est là quelque chose qui aide toujours beaucoup à préciser le sens. D’autre part, on a ajouté à la fin la traduction anglaise d’un poème sur la « Connaissance du Soi » composé par Shrî Ramana à la requête d’un de ses disciples.

CLARENCE H. HAMILTON. ***Wei Shih Er Lun, or the Treatise in twenty stanzas on Representation-only, by Va-subandhu, translated from The Chinese version of Hsüan Tsang, Tripitaka Master of the T’ang Dynasty***. (American Oriental Society, New Haven, Connecticut). – Le traité dont il s’agit est le premier des deux textes classiques fondamentaux de l’école *Vijnaptimâtra* (c’est cette désignation qui est rendue ici par *Representation-only*), une des branches de l’école mahâyânique Yogâchâra ; ces deux textes sont la *Vimshatikâ* et la *Trimshikâ de Vasubandhu*, dont Sylvain Lévi avait donné, il y a quelques années, une soi-disant traduction française à peu près entièrement inintelligible : voulant s’appliquer à rendre chaque mot du texte par un mot unique, même quand il n’existe pas de termes correspondants en français, il en était arrivé à employer à chaque instant des néologismes tels qu’« inscience », « mentation », « ainsité », « essencité », qui ne sont proprement que de véritables barbarismes, et des expressions encore plus invraisemblables, telles qu’une « notation de tréfonds », une « imprégnation de concoction », une « révolution du récipient », une « mise-au-point de barrage », et ainsi de suite, auxquelles il est impossible de trouver une signification quelconque ; c’est là, assurément, un exemple bien propre à montrer que nous n’avons jamais rien exagéré en parlant des défauts de certains travaux d’« orientalistes » et de leur parfaite inutilité. L’auteur de la présente

traduction anglaise nous paraît faire preuve de beaucoup d'indulgence à l'égard de son prédécesseur, [186] en se contentant de déclarer qu'il ne lui a pas été possible de suivre son « vocabulaire spécialisé », et en en attribuant la bizarrerie au « souci de conserver les nuances linguistiques » ; la vérité est que, avec la prétention de « rendre exactement le sens », Sylvain Lévi n'en a donné absolument aucun. M. Hamilton, fort heureusement, n'est pas tombé dans le même défaut ; ce n'est pas à dire, sans doute, que sa traduction ne puisse être discutée sur certains points, car il s'agit là d'un texte certainement très difficile, en raison de la nature même des idées qui y sont exprimées, et il ne faudrait pas trop se fier, à cet égard, aux possibilités de la terminologie philosophique occidentale ; mais, en tout cas, elle peut du moins être comprise et présente un sens fort plausible dans son ensemble. La traduction, avec le texte chinois de Hiuen-tsang en regard, est accompagnée de notes donnant de nombreux éclaircissements, et précédée d'une introduction où se trouvent un historique des versions chinoises du traité et une analyse du contenu de celui-ci ; cette dernière est peut-être un peu influencée par l'idée qu'il y a là quelque chose de comparable à « l'idéalisme » occidental, bien que l'auteur reconnaisse que « la doctrine idéaliste de Vasubandhu est finalement au service d'une réalisation supra-intellectuelle », nous dirions plus exactement « supra-rationnelle » ; mais n'est-ce pas précisément là le point essentiel, celui qui, en différenciant profondément cette doctrine des spéculations philosophiques modernes, lui donne son caractère réel et sa véritable portée ?

A. M. HOCART. ***Les Castes***. Traduit du manuscrit anglais par E. J. Lévy et J. Auboyer (Paul Geuthner, Paris). — Cet ouvrage diffère notablement de ce qu'on a coutume d'écrire en Occident sur le même sujet, sans doute parce que l'auteur (qui malheureusement est mort avant sa publication) n'était pas un orientaliste professionnel, mais avait eu l'occasion, au cours d'une carrière administrative, de faire, à Ceylan et en Polynésie, des observations directes qui ont servi de base à son travail. C'est ce qui lui donne le droit de critiquer avec une juste sévérité les théories imaginées par des « savants » modernes, qui

« étaient tellement [187] intoxiqués par leur sens critique qu'ils en arrivèrent à penser qu'ils en savaient plus sur les anciens que les anciens eux-mêmes », et qui rejetaient de parti-pris toutes les explications traditionnelles contenues dans les textes antiques, pour l'unique raison qu'elles étaient traditionnelles, tandis qu'un examen impartial des faits confirme au contraire la valeur de ces explications et fait apparaître l'inanité de celles qu'on a prétendu leur opposer. Un des plus beaux exemples de ces théories fantaisistes des modernes, c'est celle suivant laquelle la distinction des castes aurait son origine dans une différence de races, sous prétexte que la caste est désignée par le mot *varna* qui signifie littéralement « couleur » ; l'auteur n'a pas de peine à montrer que les couleurs attribuées aux différentes castes ne peuvent pas représenter celles d'autant de races, qu'elles sont en réalité purement symboliques, et qu'elles sont d'ailleurs, comme l'enseignent les textes traditionnels, en rapport avec une répartition, qui se retrouve chez les peuples les plus divers, en quatre quartiers correspondant aux points cardinaux ; cette dernière question est assez importante pour que nous nous proposions d'y revenir dans un article spécial. Il est regrettable que l'auteur n'ait pas pensé que *jâti*, autre désignation de la caste, qui signifie « naissance », pouvait avoir aussi une valeur symbolique ; au fond, ce mot désigne avant tout la nature individuelle, car ce sont les virtualités propres de chaque individu qui déterminent les conditions de sa naissance ; et, même si on le prend au sens de « lignage », il reste encore que ce lignage peut souvent s'entendre surtout au sens spirituel, comme le montrent certaines « généalogies » qui ne sont manifestement rien d'autre que des « chaînes » traditionnelles. Quoi qu'il en soit, ce qui ressort nettement des faits exposés, c'est que « le système des castes est une organisation sacrificielle », nous dirions plutôt « rituelle », ce qui a une acception plus large, car il y a évidemment bien d'autres genres de rites que les sacrifices ; et, si les castes et leurs subdivisions paraissent s'identifier dans une certaine mesure à des métiers, c'est précisément parce qu'elles sont essentiellement des fonctions rituelles, car « les métiers et les rites ne peuvent se distinguer exactement, et le mot sanscrit *karma*, « action », « œuvre », s'applique aux deux » ; et, ajouterons-nous, dans une société [188] strictement traditionnelle, toute occupation, de quelque nature qu'elle soit, a nécessairement un caractère rituel. Ce n'est cependant pas une raison pour qualifier toutes ces fonctions indistinctement de « sacerdotales », ce qui implique une fâcheuse équivoque ; et

nous en dirons autant dans le cas (car il y a ici un certain flottement dans les idées) où cette même désignation de « sacerdotales » est appliquée seulement aux deux premières castes ; chaque membre de la société a forcément certains rites à accomplir, mais ce qui caractérise proprement la fonction sacerdotale comme telle et la distingue de toutes les autres, c'est avant tout l'enseignement de la doctrine. Ce qui est encore plus grave, c'est que l'auteur désigne constamment les Kshatriyas comme la première caste et les Brâhmanes comme la seconde, interversion qui est contraire à toute tradition, et qui rend d'ailleurs certaines choses incompréhensibles, comme nous aurons peut-être à l'expliquer en une autre occasion ; son idée est évidemment de placer la royauté au sommet de la hiérarchie, et par suite au-dessus du sacerdoce (entendu cette fois dans son sens propre), mais c'est précisément là ce qui est insoutenable au point de vue traditionnel, et, là où une telle chose existe en fait, elle n'est que l'indice d'un état de dégénérescence ; tel est probablement le cas de certaines sociétés polynésiennes que l'auteur a étudiées, et, même à Ceylan, il est très possible que l'influence bouddhique ait introduit certaines altérations du même genre, bien que l'extinction des castes supérieures y rende la chose plus difficile à constater directement. D'autre part, l'auteur ne semble pas se rendre compte de la raison profonde des rites, de ce qui en est le principe même, et, plus généralement, de l'élément « non-humain » qui est inhérent à toute institution traditionnelle : si la société est constituée rituellement, ce n'est pas pour des raisons plus ou moins « psychologiques » mais bien parce qu'elle est, par là même, à l'image des réalités d'ordre supérieur. Il y a donc, en tout cela, des lacunes qui ne peuvent être comblées qu'à l'aide d'une connaissance plus profonde des doctrines traditionnelles ; mais il n'en est pas moins vrai que ce livre contient une multitude de données fort intéressantes, que nous ne pouvons naturellement songer à résumer ou à énumérer en détail, et dont beaucoup pourraient servir de point de [189] départ à des considérations allant bien plus loin que l'auteur lui-même n'a pu le soupçonner. On pourrait encore relever quelques inexactitudes de terminologie, comme par exemple la désignation des Vaishyas comme « cultivateurs », qui est trop étroite pour s'appliquer à la caste tout entière, l'emploi erroné du mot « initiation » pour désigner l'admission dans une caste, ou la confusion des « Titans », correspondant aux *Asuras*, avec les « Géants », qui sont quelque chose de très différent ; mais nous n'insisterons pas davantage sur ces dé-

fauts qui n’ont, dans l’ensemble, qu’une importance tout à fait secondaire ; et, s’il est permis de trouver que les remarques relatives à l’exercice de certains métiers dans l’Égypte actuelle n’ont qu’un rapport fort contestable avec la question des castes, il reste encore bien assez d’autres points de comparaison plus valables pour montrer que cette institution, loin d’être propre à l’Inde comme on le croit trop souvent, représente au contraire en réalité quelque chose de très général, qui se retrouve, sous une forme ou sous une autre, dans la constitution de toutes les sociétés traditionnelles, et cela, pouvons-nous dire, parce qu’elle est rigoureusement conforme à la nature même des choses et à l’ordre cosmique tout entier.

[190]

ÉTUDES DE L’HINDOUISME

COMPTE-RENDU DE LIVRES

Année 1945-1946

Retour à la table des matières

RABINDRA NATH TAGORE. ***Sâdhanâ***. Traduction et préface de Jean Herbert. (Union des Imprimeries, Frameries, Belgique). — Le premier chapitre de ce livre est le meilleur à notre avis : l’auteur y proteste très justement contre l’opposition artificielle que l’Occident prétend établir entre l’homme et la nature, opposition qui implique une négation de l’unité fondamentale de tout ce qui existe ; dans l’Inde, au contraire, « l’état où l’on a réalisé sa parenté avec le tout et pénétré en toutes choses par l’union avec Dieu (qui, comme il le dit ailleurs, n’a rien à voir avec la « pure abstraction » des philosophes modernes) était considéré comme le but ultime et l’accomplissement de l’humanité ». La suite, malheureusement, est moins satisfaisante : il est compréhensible qu’un poète répugne à renoncer au monde des formes, et nous admettons même volontiers que, pour suivre sa voie propre, il doive, plus que tout autre homme, prendre les formes pour appui ; mais ce n’est là qu’une voie parmi beaucoup d’autres, et même, plus exactement, ce n’est que le point de départ d’une voie possible ; si l’on ne va pas plus loin, on ne dépassera jamais le niveau de la « conscience cosmique », ce qui ne représente qu’une étape transitoire, fort éloignée du but suprême, et à laquelle il peut même être dangereux de trop s’arrêter. Nous craignons fort que l’auteur ne voie rien au-delà, et la façon dont il traduit certains termes, dans les citations qu’il fait des *Upanishads*, porte la marque de ce point de vue restreint : est-il soutenable, par exemple, qu’*Ananda* signifie la

« joie » ? En tout cas, le titre du livre est plutôt décevant, car il n'y est nullement question de « réalisation » au sens métaphysique, ni de la « technique » qui peut y conduire effectivement ; Tagore peut être un grand poète, mais il n'est certainement pas possible de le considérer comme un « Maître spirituel ».

Études sur Ramana Maharshi. Volume premier : Swâmî Sid-dheswarânanda ; D^r^ Sarma K. Lakshman ; Swâ-mî Tapasyananda. Introduction et traduction de Jean Herbert. [191] (Union des Imprimeries, Frameries, Belgique). — Dans l'introduction, M. Jean Herbert s'excuse de ne publier que des études sur Shrî Râmana au lieu des écrits mêmes de celui-ci ; il est certain que ces écrits sont fort peu nombreux, et que même les divers recueils de ses enseignements oraux qui ont été publiés jusqu'ici ne représentent encore que quelque chose de très fragmentaire et incomplet ; nous nous demandons pourtant si vraiment ce sont là les seules raisons de cette abstention, et ce qui pourrait donner à penser qu'il doit y en avoir d'autres, c'est la critique plutôt amère qui est faite ici de l'entourage du Maharshi… Il est d'ailleurs tout à fait exact que celui-ci « n'accepte aucun disciple » au vrai sens de ce mot, quoique beaucoup de gens revendiquent trop facilement cette qualité ; nous doutons même qu'il y ait lieu d'« espérer qu'un jour viendra où il acceptera d'assumer le rôle de guru », car il semble bien que, s'il n'exerce que ce que nous avons déjà appelé une « action de présence », ce soit en raison même du caractère très exceptionnel de la voie qu'il a suivie. — La partie principale de ce premier volume est constituée par une traduction, un peu modifiée sur certains points, du livre que le D^r^ Sarma K. Lakshman a fait paraître précédemment en anglais sous le titre de *Mahâ-Yoga* et sous le pseudonyme de *Who :* nous en avons déjà parlé, et nous avons indiqué alors les réserves qu'il y a lieu de faire à son sujet au point de vue doctrinal ; nous n'y reviendrons donc pas, si ce n'est pour rappeler qu'il ne faut pas le considérer autrement que comme l'expression des vues propres de son auteur. Cette traduction est encadrée entre une préface et un appendice ; dans la première, le Swâmi Sid-dheswarânanda s'attache à caractériser la voie et l'attitude de Shrî Râmana, et il relève aussi, d'une façon tout à fait juste, les erreurs commises par un écrivain qui a prétendu l'apprécier au point de vue de la « mystique » oc-

cidentale ; quant à l'appendice du Swâmî Tapasyânanda, il donne une impression tellement « réticente » qu'on ne peut s'empêcher de se demander pourquoi il a été écrit !

F. J. ALEXANDER. ***Le Royaume Intérieur***. Traduction française de Marcel Sauton ; préface de Swâmî Siddheswarânanda. [192] (Union des Imprimeries, Frameries, Belgique). — L'auteur de ce livre était un Américain qui fut enthousiasmé par les œuvres de Vivêkânanda, et qui, à la suite de leur lecture, se rendit dans l'Inde pour y rencontrer d'autres disciples de Shrî Râmakrishna ; mais visiblement, c'est l'influence posthume de Vivêkânanda qui prédomina toujours chez lui. Le style du livre est assez déplaisant, avec ses répétitions de mots continuelles et parfaitement inutiles, ses exclamations à tout propos et hors de propos, nous n'insisterons pas sur le vague extrême de la terminologie et l'impropriété de beaucoup de mots, car, n'ayant pas lu l'original, nous ne pouvons savoir au juste quelle y est la part de la traduction, et nous avons l'impression qu'elle aggrave encore ces défauts. Quant au fond, comme on peut s'en douter, il représente quelque chose de fort « mêlé » : à côté de quelques formules empruntées à la tradition hindoue, on en rencontre beaucoup d'autres qui sont spécifiquement occidentales ; il y a même des passages où il est parlé de la « pureté » d'une façon qui rappelle un peu trop certaines « obsessions » du moralisme protestant ; il est beaucoup question aussi d'« idéal » et de « formation de caractère », ce qui ne nous sort guère des ordinaires banalités modernes ; et, de l'ensemble de tout cela, il serait assurément bien difficile de dégager quelque chose d'un peu net. C'est d'ailleurs généralement assez « inoffensif », bien qu'il y ait pourtant quelque part un conseil de « cultiver la passivité » qui est terriblement dangereux ; mais ce qui nous étonne toujours dans des écrits de ce genre, c'est le manque de « substance », si l'on peut dire, et l'absence complète de précisions utilisables. D'autre part, l'auteur, d'un bout à l'autre, fait parler le *Guru* d'une façon telle qu'on se demande quelle idée il s'en fait, et le Swâmî Siddheswarânanda, dans sa préface, paraît bien avoir senti qu'il y a là une équivoque plutôt fâcheuse, que du reste il ne réussit pas à dissiper : il ne s'agit certainement pas d'un *Guru* humain réel, et ce qui est décrit ne peut pas non plus passer pour un stade assez avancé pour que le véritable « Guru

intérieur » s'y manifeste ainsi ; il est donc vraisemblable que cette « voix » ne représente en quelque sorte que le souvenir « idéalisé » de Vivêkânanda, ou même, plus simplement encore, qu'il [193] ne faut y voir qu'une « fiction » destinée à exprimer les pensées qui sont venues à l'auteur au cours de ses méditations.

Ananda K. Coomaraswamy. ***Hinduism and Buddhism***. (Philosophical Library, New York). — Cet ouvrage est divisé en deux parties en quelque sorte parallèles, dont la première se rapporte à l'Hindouisme et la seconde au Bouddhisme, bien que l'auteur estime qu'il eût peut-être mieux valu traiter le tout comme un sujet unique, afin de faire ressortir encore davantage la concordance réelle de l'un et de l'autre. Il fait tout d'abord remarquer très justement qu'on pourrait en quelque façon donner un exposé fidèle de l'Hindouisme en niant catégoriquement la plupart des assertions émises à son égard par les érudits occidentaux, voire même par certains Hindous modernes et occidentalisés. Il précise ensuite ce qu'est le « mythe » entendu dans son véritable sens, et conçu comme essentiellement valable en dehors de toute condition particulière de temps et d'espace : *agrê*, « au commencement », signifie encore plus exactement « au sommet », c'est-à-dire « dans la cause première » ou « dans le Principe » (comme le grec *en archê* et le latin *in principio*) ; dans toute description symbolique du processus cosmogonique, c'est donc d'un « commencement » intemporel qu'il s'agit véritablement. Le Sacrifice (*yajna*) est une imitation rituelle de « ce qui fut fait par les Dieux au commencement », il est donc comme un reflet du « mythe », d'ailleurs inversé comme tout reflet, en ce sens que ce qui avait été un processus de génération et de division devient maintenant un processus de régénération et de réintégration. Pour pouvoir comprendre cette opération, il faut avant tout se demander « ce qu'est Dieu » et « ce que nous sommes » : Dieu est une Essence sans dualité (*adwaita*), mais qui subsiste dans une double nature, d'où la distinction du « Suprême » (*para*) et du « Non-Suprême » (*apara*) auxquels correspondent, à des points de vue divers, toutes les dualités dont un des termes, étant subordonné à l'autre, est contenu « éminemment » dans celui-ci ; et nous trouvons aussi en nous-mêmes ces deux termes, qui sont alors [194] le « Soi » et le « moi ». Le Sacrifice a pour fonction essentielle de « réunir ce qui a été séparé », donc

en ce qui concerne l'homme, de ramener le « moi » au « Soi » ; cette réunion est souvent représentée symboliquement comme un mariage, le terme supérieur d'une telle dualité étant masculin et le terme inférieur féminin l'un par rapport à l'autre. Il ne faut d'ailleurs pas oublier que, au point de vue intégralement traditionnel, toute action doit être considérée normalement comme « sacrée », c'est-à-dire comme ayant un caractère « sacrificiel » (de *sacra facere*), de sorte que, par là, la notion du Sacrifice peut être étendue à la vie humaine tout entière ; et c'est en quoi consiste proprement la « voie des œuvres » (*karma mârga*) de la *Bhagavad-Gîtâ*, qui est naturellement à l'opposé de la conception profane des modernes. D'autre part, le Sacrifice, étant accompli *in divinis* par *Vishwakarma*, demande, dans son imitation rituelle en ce monde, une coopération de tous les arts (*vishwâ karmâni*), d'où il résulte que, dans l'ordre social traditionnel, toutes les fonctions quelles qu'elles soient, revêtent aussi un caractère sacré ; mais, en même temps, l'organisation sociale, non plus que les œuvres, ne saurait être considérée comme une fin en elle-même, et elle doit être telle qu'elle rende possible à chacun de ses membres la réalisation de sa propre perfection : c'est à quoi répond, dans l'Hindouisme, l'institution des quatre *âshramas*, par laquelle tout est ordonné en vue de l'obtention de la Délivrance finale.

— Passant ensuite au Bouddhisme, M. Coomaraswamy remarque qu'il semble différer d'autant plus de l'Hindouisme qu'on l'étudie plus superficiellement, et que, à mesure qu'on l'approfondit, il devient de plus en plus difficile de préciser les différences ; et l'on pourrait dire que, en Occident, « le Bouddhisme a été admiré surtout pour ce qu'il n'est pas ». Le Bouddha lui-même n'a d'ailleurs jamais prétendu enseigner une doctrine nouvelle, ni, dans les préceptes qu'il donnait à ses auditeurs « laïques », prêcher une « réforme sociale » ; en fait, l'essentiel de son enseignement s'adressait aux membres d'un « ordre monastique », à l'intérieur duquel il ne pouvait subsister aucune distinction sociale, puisqu'il s'agissait d'hommes ayant déjà abandonné le monde, comme les *sannyâsîs* de l'Hindouisme. [195] Ici, le « mythe » est représenté par la « vie » même du Bouddha, qui offre tous les traits de l'*Avatâra* devant lesquels les particularités individuelles se sont entièrement effacées ; la majorité des modernes ont supposé, d'après cela, qu'il s'agissait d'un homme qui aurait été « di-

vinisé » ultérieurement, mais cette conception « évhéméristе » est au rebours de la vérité : ce qui se dégage de tous les textes authentiques, c'est qu'il s'agit au contraire de la « descente » d'un Archétype céleste revêtant une forme humaine, et dont la « naissance » et l'« éveil » représentent, pourrait-on dire, des événements intemporels. Au sujet de la doctrine, M. Coomaraswamy s'attache tout particulièrement à montrer la fausseté de l'interprétation suivant laquelle le Bouddha aurait nié l'*âtmâ :* quand, parlant des modifications individuelles, contingentes et transitoires, il a dit, contre ceux qui identifient leur être même avec ces accidents (et parmi lesquels il aurait assurément inclus Descartes avec son *Cogito ergo sum*), que « cela n'est pas le Soi », on comprend comme s'il avait dit qu'« il n'y a pas de Soi » ; et cela est d'autant plus absurde que lui-même, dans son état de Bouddha, ne peut être conçu autrement que comme identique au « Soi ». Nous ne pouvons entrer davantage dans le détail, mais nous devons tout au moins signaler une excellente interprétation du terme *Nirvâna ;* c'est là encore une question qui a en effet grand besoin d'être mise au point, après toutes les confusions qui y ont été introduites par les orientalistes. Un autre point qui est d'un grand intérêt est celui-ci : les noms et épithètes du Bouddha, d'une façon générale, sont aussi bien que ses actes, ceux mêmes que la tradition vêdique rapporte plus spécialement à *Agni* et à *Indra* à qui aussi la désignation d'*Arhat* est très souvent appliquée ; or, *Agni* et *Indra* sont respectivement le Sacerdoce et la Royauté *in divinis ;* c'est précisément avec ces deux possibilités que le Bouddha est né, et l'on peut dire que, en choisissant la première, il les a réalisées toutes deux, car c'est là un des cas où, comme il a été dit plus haut, l'un des deux termes est contenu « éminemment » dans l'autre. — Nous avons appris qu'une traduction française de cet important ouvrage est actuellement en préparation et il est à souhaiter qu'elle ne tarde guère à paraître.

[196]

ANANDA K. COOMARASWAMY. ***Spiritual Authority and Temporal Power in the Indian Theory of Government***. (American Oriental Society, New Haven, Connecticut). — Dans cet autre livre, où nous retrouvons, développées, précisées et appuyées de nombreuses réfé-

rences, quelques-unes des considérations qui étaient déjà indiquées dans le précédent, M. Coomaraswamy redresse une erreur commise par certains, notamment J. Evola et A. M. Hocart, au sujet des rapports du Sacerdoce et de la Royauté. Ceux-ci, en effet, ont prétendu que le Sacerdoce avait un rôle féminin vis-à-vis de la Royauté, ce qui tend naturellement à attribuer la suprématie à cette dernière ; mais c'est là un renversement complet de l'ordre hiérarchique réel. En fait, les rapports dont il s'agit sont exprimés rituellement par des formules de mariage telles que celle-ci : « Je suis Cela, tu es Ceci ; je suis le Ciel, tu es la Terre », etc. (*Aitareya Brâhmana* VIII, 27) ; or c'est le *Purohita*, c'est-à-dire le Brâhmane, qui adresse ces paroles au Roi lors du sacre (*râjasûya*), et non pas l'inverse comme il a été affirmé à tort. Il s'agit là d'un de ces couples dont les deux termes ne sont nullement symétriques, le premier contenant en principe le second, tandis que celui-ci est subordonné à celui-là et n'existe en somme que par lui (ce qui revient à dire qu'ils sont relativement *sat* et *asat*) ; c'est pourquoi le Sacerdoce est absolument indépendant de la Royauté, tandis que la Royauté ne saurait exister valablement sans le Sacerdoce. Ceci est d'ailleurs confirmé par l'examen des rapports entre leurs types divins : *Agni*, qui est le Sacerdoce (*brahma*), et *Indra*, qui est la Royauté (*kshatra*), ou *Mitra* et *Varuna*, qui sont aussi dans une relation similaire ; de même encore *Brihaspati* et *Vâch*, c'est-à-dire en somme l'Intellect et la Parole, correspondant ici respectivement à la contemplation et à l'action. Ce dernier point appelle une remarque importante : si la Parole est rapportée à la Royauté, c'est que, effectivement, c'est par ses ordres ou ses édits que le Roi agit et « travaille », et, dans une société traditionnelle, les choses sont normalement accomplies aussitôt qu'elles ont été formulées par celui qui en a le pouvoir (et l'on peut rapprocher de ceci le fait que, dans la tradition extrême-orientale, il appartient au souverain de donner [197] aux choses leurs « dénominations correctes ») aussi le Roi ne peut-il jamais parler à sa fantaisie ou selon ses désirs, mais il ne doit le faire que conformément à l'ordre, c'est-à-dire à la volonté du principe dont il tient sa légitimité et son « droit divin » ; on voit combien cette conception, essentiellement théocratique, est éloignée de celle d'une « monarchie absolue » n'ayant d'autre règle d'action que le « bon plaisir » du souverain. L'auteur étudie encore incidemment beaucoup d'autres couples du même genre, tels que, par exemple, *Yama* et *Yamî*, les *Ashwins* (comparables à certains égards aux Dioscures grecs), et aussi les couples

comme celui de *Krishna* et d'*Arjuna*, formés d'un immortel et d'un mortel, qui correspond naturellement à *Paramâtmâ* et à *jîvâtmâ*, ou au « Soi » et au « moi ». Un autre cas intéressant, dans un ordre quelque peu différent, est celui de l'Harmonie (*sâma*) et des Mots (*rich*) dans la science des *mantras ;* mais il est impossible de résumer tout cela, et même d'énumérer complètement toutes les questions traitées ainsi dans des notes dont certaines ont l'importance de véritables études spéciales. Pour en revenir au sujet principal, l'union du Sacerdoce et de la Royauté représente avant tout celle du Ciel et de la Terre, de l'harmonie desquels dépend la prospérité et la fertilité de l'Univers entier ; c'est pourquoi la prospérité du royaume dépend également de l'harmonie des deux pouvoirs et de leur union dans l'accomplissement du rite, et le Roi, qui a pour fonction essentielle de l'assurer ne le peut qu'à la condition d'agir de façon à maintenir toujours cette harmonie ; on retrouve ici la correspondance entre l'ordre cosmique et l'ordre humain qui est unanimement affirmée par toutes les traditions. D'autre part, le caractère féminin de la Royauté à l'égard du Sacerdoce explique ce que nous avons nous-même indiqué, ainsi que le rappelle M. Coomaraswamy, qu'un élément féminin ou représenté symboliquement comme tel, joue le plus souvent un rôle prépondérant dans les doctrines propres aux Kshatriyas ; et il explique aussi qu'une voie de *bhakti* soit plus particulièrement appropriée à la nature de ceux-ci, comme on peut le voir encore très nettement dans un cas tel que celui de la Chevalerie occidentale. Cependant il ne faut pas oublier que, puisqu'il ne s'agit en tout ceci que de relations, ce qui est féminin sous un certain [198] rapport peut être en même temps masculin sous un autre rapport : ainsi, si le Sacerdoce est masculin par rapport à la Royauté, le Roi est à son tour masculin par rapport à son royaume, de même que tout principe l'est par rapport au domaine sur lequel s'exerce son action, et notamment *Agni*, *Vâyu* et *Âditya* par rapport aux « trois mondes » respectivement, relations qui ne sont d'ailleurs qu'autant de particularisations de celle de la Lumière au Cosmos. Il faut encore ajouter que, outre ses aspects cosmiques (*adhidêvata*) et politique (*adhirâjya*) la même doctrine a aussi une application à l'ordre « microcosmique » (*adhyâtma*), car l'homme lui-même est la « Cité divine », et on retrouve en lui tous les éléments constitutifs correspondant à ceux du Cosmos et à ceux de l'organisation sociale, de sorte que, entre ces éléments, des rapports similaires devront être observés dans tous les cas. Les deux *âtmâs*,

c'est-à-dire le « Soi » et le « moi », correspondent à la double nature « suprême » et « non-suprême » de *Brahma*, et par suite, à différents niveaux, à *Mitra* et à *Varuna*, au *Dêva* et à l'*Asura*, au *brahma* et au *kshatra*, par le mariage desquels le royaume est maintenu ; « le côté extérieur, actif, féminin et mortel de notre nature subsiste plus éminemment dans son côté intérieur, contemplatif, masculin et immortel, auquel il peut et doit être « réduit », c'est-à-dire ramené ou réuni ». L'« autonomie » (*swarâj*) consiste, pour un roi, à ne pas se laisser gouverner par la multitude de ceux qui doivent lui être subordonnés, et de même, pour chacun, à ne pas se laisser gouverner par les éléments inférieurs et contingents de son être ; de là, pour l'établissement et le maintien de l'ordre dans l'un et l'autre cas, les deux sens de la « guerre sainte » dont nous avons parlé en diverses occasions. En définitive, dans tous les domaines, tout dépend essentiellement du « contrôle de soi-même » (*âtmâsamyama*) ; c'est pourquoi, selon l'enseignement de toutes les traditions, l'homme doit avant tout « se connaître soi-même », et, en même temps, la « science du Soi » (*âtmavidyâ*) est aussi le terme final de toute doctrine, car « ce qu'est le Soi » et « ce qu'est *Brahma* » sont deux questions qui ne comportent véritablement qu'une seule et même réponse.

[199]

ANANDA K. COOMARASWAMY. ***The Religious Basis of the Forms of Indian Society. — Indian Culture and English Influence. — East and West***. (Orientalia, New York). — M. Coomaraswamy a réuni dans cette brochure trois études distinctes, dans la première desquelles il s'est proposé de montrer, par l'exemple de l'Inde, comment, « dans un ordre social traditionnel, les institutions représentent une application des doctrines métaphysiques à des circonstances contingentes », de telle sorte que tout y a une raison d'être, non pas simplement biologique ou psychologique, mais véritablement métaphysique. Il examine successivement à ce point de vue le quadruple but de la vie humaine (*purushârtha*), l'institution des quatre *âshramas*, la notion de *dharma* avec tout ce qu'elle implique, et enfin, en connexion avec le *swadharma*, l'institution des castes, avec le caractère de « vocation » qu'y revêt essentiellement l'exercice de toute profession quelle qu'elle

soit, ainsi que le caractère sacré et rituel qu'a nécessairement toute activité là où les castes elles-mêmes sont considérées comme « nées du Sacrifice », si bien que le point de vue profane ne s'y rencontre nulle part, et que la vie tout entière y apparaît comme l'accomplissement d'un rituel dans lequel il n'est rien qui soit dépourvu de signification. – Dans la seconde étude, l'auteur, après avoir tout d'abord cité diverses critiques adressées à la civilisation moderne par des Occidentaux eux-mêmes aussi bien que par des Orientaux, fait ressortir les effets destructeurs qu'a inévitablement l'influence européenne dans un pays qui, comme l'Inde, possède encore une civilisation traditionnelle ; et ces effets ne s'exercent pas seulement dans le domaine proprement intellectuel, mais tout aussi bien dans l'ordre social lui-même, où l'influence dont il s'agit tend avant tout à renverser l'organisation dans laquelle, comme il a été dit tout à l'heure, toute profession est proprement une « vocation », organisation qui, ainsi que l'a très justement fait remarquer A. M. Hocart, est effectivement incompatible avec le système industriel de l'Occident moderne. C'est contre la conception même de la vie impliquée par ce système qu'il est nécessaire de réagir en premier lieu si l'on veut éviter une catastrophe irrémédiable ; et il n'est certes pas souhaitable [200] de continuer, sous prétexte de « progrès », à avancer dans la même direction quand on se trouve au bord d'un précipice. — Enfin, dans la dernière étude, M. Coomaraswamy expose que l'antithèse de l'Orient et de l'Occident, telle qu'elle se présente actuellement, ne doit pas être entendue en un sens simplement géographique, mais qu'elle est en réalité celle de l'esprit traditionnel et de l'esprit moderne, ce qui est, au fond, une question de temps beaucoup plus que de lieux, puisque, tant que l'Occident eut une civilisation normale et comparable à toutes les autres, une telle opposition ne pouvait exister en aucune façon. Pour faire disparaître cette opposition, la bonne volonté et la « philanthropie » ne suffisent certes pas surtout dans un état de choses où ce qui est considéré comme « bon » ou comme « mauvais » manque également de principe et n'est basé en définitive que sur une conception toute quantitative de la vie ; ce qu'il faut avant tout, c'est la compréhension, car c'est par là seulement que tout peut être résolu, y compris les questions politiques et économiques qui ne sont, en réalité, que les plus extérieures et les moins importantes. Ici, l'auteur revient à la conception de la « vocation », c'est-à-dire de la détermination des occupations, non par un choix arbitraire ou par des considérations de

profit ou d’ambition, mais par la propre nature de chacun, permettant par là-même à tout homme de travailler à sa propre perfection en même temps qu’à celle des produits de son métier ; le problème de la restauration de cette conception, qui devrait être résolu en premier lieu pour sortir du désordre actuel, ne peut l’être que par la compréhension des principes sur lesquels repose l’organisation traditionnelle des castes. Il va de soi, d’ailleurs, qu’un effort de rapprochement ne peut venir que du côté de l’Occident, puisque c’est celui-ci qui a abandonné les normes autrefois communes, tandis que l’Orient y adhère encore en grande majorité ; et c’est seulement avec cet Orient traditionnel que l’Occident pourrait coopérer, tandis que, avec l’Orient modernisé, il ne pourrait jamais qu’être en rivalité. Quand l’Occident aura retrouvé son « Soi », qui est aussi le « Soi » de tous les autres hommes, le problème de comprendre l’Orient aura été résolu en même temps, et il ne restera plus que la tâche de mettre en pratique ce qui aura été compris ; l’autre [201] terme de l’alternative est une réduction du monde entier à l’état présent de l’Europe ; il s’agit finalement de choisir entre un mouvement délibérément dirigé vers une destinée prévue, et une soumission passive à une inexorable fatalité.

[202]

ÉTUDES DE L’HINDOUISME

COMPTE-RENDU DE LIVRES

Année 1947

Retour à la table des matières

MARCO PALLIS. ***Peaks and Lamas***. (Cassell and Co., London). — Cet ouvrage, auquel M. Coomaraswamy a déjà consacré ici une note lors de son apparition (n° de juin 1940), a eu depuis lors plusieurs éditions successives, dans lesquelles l’auteur a apporté certaines améliorations de détail. Notre intention, en y revenant, n’est pas de parler de ce qui est proprement « récit de voyage », quel qu’en soit d’ailleurs l’intérêt, mais seulement de signaler plus particulièrement quelques points se rapportant directement à la doctrine thibétaine. Nous devons remarquer tout d’abord que M. Pallis n’accepte pas le terme de « Lamaïsme », qui comporte, en anglais, paraît-il, une certaine nuance péjorative ; nous devons dire qu’il ne semble pas en être ainsi en français, si bien que, pour notre part, nous n’avions vu jusque-là aucun inconvénient à l’employer à l’occasion, il est vrai que ce n’est qu’une dénomination purement conventionnelle, mais il y en a d’autres qui sont également dans ce cas (celle de « Confucianisme » par exemple), et dont on se sert uniquement pour des raisons de commodité. On peut sans doute se contenter de parler tout simplement de Bouddhisme thibétain, et peut-être est-ce ce qui vaut le mieux après tout ; il doit être bien entendu, en tout cas, que ce Bouddhisme présente des particularités qui le distinguent nettement des autres formes, non seulement du Bouddhisme en général, mais même du *Mahâyâna* dont il est une branche. — Un chapitre qui présente une importance toute spéciale au point de vue doctrinal est celui qui est intitulé *The Round of Existence*,

et qui contient un excellent exposé du symbolisme de la « Roue de Vie », représentation schématique des multiples états de l'existence conditionnée. À cette occasion, l'auteur explique divers points fondamentaux de la doctrine bouddhique, en tant que celle-ci vise essentiellement à faire sortir les êtres de l'enchaînement indéfini de ces états pour les conduire au *Nirvâna*, au sujet duquel il rectifie très justement les fausses interprétations qui ont cours en Occident : « C'est l'extinction de l'Ignorance et de la série de ses conséquences ; une double négation est le seul moyen que nous avons de suggérer faiblement sa réalité [203] positive. Celui qui atteint cet état le connaît, celui qui ne l'a pas atteint ne peut que spéculer dans les termes de sa propre relativité, qui ne s'y appliquent pas : entre cet état et le Cercle de l'Existence, il y a une complète discontinuité ». Nous noterons encore les considérations concernant la Méthode et la Sagesse, envisagées comme complémentaires et inséparables l'une de l'autre, et symbolisées respectivement par le *dorje* et par la clochette ou *dilbu*. — Un autre chapitre contient quelques pages sur le symbolisme des *Tantras*, qui, outre les éclaircissements qu'elles apportent dans l'ordre proprement doctrinal, et notamment en ce qui concerne la conception de la *Shakti*, constituent une réfutation aussi nette que possible des assertions ineptes que l'on rencontre un peu partout sur ce sujet, qui est sans doute un de ceux où l'incompréhension occidentale a atteint son plus haut degré. Ailleurs, nous trouverons des explications sur les « Trois Refuges », sur la formule *Om mani padmê hum* et sur les *mantras* en général comme supports de méditation, et d'autres points encore, qu'il serait trop long d'énumérer, sont traités incidemment dans le cours du livre. — La dernière partie est consacrée presque tout entière à l'art thibétain ; il y est parlé tout d'abord de son état présent, et l'on peut remarquer, à cet égard, que c'est un des rares exemples qu'on puisse encore trouver d'un art traditionnel réellement vivant aujourd'hui. L'auteur a introduit certaines vues générales sur l'« art populaire », inspirées par les indications de M. Coomaraswamy, mais il observe que, au Thibet, il n'est guère possible d'envisager un « art populaire » distinct d'une autre sorte d'art, « parce que tous les éléments qui ont concouru à donner sa forme à la civilisation thibétaine, de quelque source qu'ils soient dérivés, ont été combinés en une synthèse très complètement élaborée, et adaptée aux besoins des hommes de tout rang et de toute capacité ». M. Pallis montre ensuite l'étroite connexion de l'art avec la doctrine ; dans ce chapitre qu'il nous est

impossible de résumer, nous noterons seulement les considérations sur le caractère essentiellement intellectuel de l’art traditionnel, sur le rituel regardé comme « une synthèse de tous les arts mis au service de la doctrine et collaborant en vue d’une seule fin », qui est de préparer l’esprit à la réalisation métaphysique, et sur [204] l’absence de toute « idolâtrie » dans l’usage qui est ainsi fait des figurations symboliques. Enfin, il attire l’attention sur le danger qui peut résulter, pour l’art et pour l’ensemble de la civilisation traditionnelle qui forme un tout indivisible, de la pénétration de l’influence occidentale dont l’intérieur du Thibet est encore exempt jusqu’ici, mais qui commence déjà à se faire sentir sur ses frontières. Nous mentionnerons aussi, à ce propos, des réflexions très justes sur l’importance du costume pour le maintien de l’esprit traditionnel ; ceux qui veulent détruire la tradition chez un peuple savent certainement fort bien ce qu’ils font lorsqu’ils commencent par lui imposer le port du costume européen !

ROBERT BLEICHSTEINER. ***L’Église jaune***. Traduction de Jacques Marty (Payot, Paris). – Le titre de ce livre appelle tout d’abord quelques remarques : d’une part, nous pensons qu’il vaudrait mieux éviter d’employer en pareil cas le terme d’« Église », à cause de la signification spécifiquement chrétienne qui s’y est attachée et dont il est à peu près impossible de le séparer ; d’autre part, la dénomination d’« Église jaune » ne saurait en tout cas s’appliquer qu’à une seule branche du Lamaïsme (l’auteur, contrairement à M. Pallis, emploie volontiers ce dernier terme), celle qui suit la réforme de Tsongkkhapa, pour la distinguer de celle qu’on pourrait alors appeler l’« Église rouge » et qui est demeurée telle qu’elle était avant l’époque de cette réforme. Or, l’ouvrage traite en réalité de l’une et de l’autre, c’est-à-dire en somme, du Bouddhisme thibétain en général, et aussi du Bouddhisme mongol qui en est dérivé directement ; c’est même peut-être le seul ouvrage d’ensemble, ou du moins le seul facilement accessible, qui existe sur ce sujet, et c’est d’ailleurs là ce qui en fait surtout l’intérêt ; nous voulons parler de l’intérêt « documentaire », car, pour ce qui est de l’« esprit » dans lequel il est écrit, il y a assurément bien des réserves à faire. Il contient d’abord un exposé historique assez complet ; malheureusement, cet exposé même est affecté par une sorte de scepticisme à l’égard de tout ce qui ne paraît pas pou-

voir s'expliquer conformément aux idées occidentales [205] modernes, et on y sent un peu trop la tendance à vouloir tout « rationaliser ». Un point qui demeure plutôt obscur, c'est ce qui concerne la religion de *Bon*, antérieure à l'introduction du Bouddhisme, et dont on ne sait en effet qu'assez peu de chose ; quant à ce qui est dit d'une soi-disant « croyance populaire » encore plus ancienne, il n'est guère possible de comprendre de quoi il s'agit ; peut-être veut-on parler d'une forme du « chamanisme », qui d'ailleurs devrait sans doute être antérieure à la dégénérescence actuelle de celui-ci, et qui en tout cas ne pourrait être « populaire » que dans le seul fait de ses survivances partielles, constituant si l'on veut une sorte de « folklore », après qu'elle eut été remplacée par d'autres formes traditionnelles. À ce propos, signalons, bien qu'elle se trouve dans une autre partie du livre, une remarque assez intéressante, ou qui du moins pourrait l'être si l'on savait en tirer les conséquences ; les points de contact du Lamaïsme avec le Chamanisme « ne s'expliquent pas par les influences que le Bouddhisme a subies en Mongolie et dans le Thibet de la part des théories qui y prévalent ; il s'agit exclusivement de traits déjà attestés dans le Tantrisme indien, et qui, de ce pays, sont allés se combiner aux idées du Lamaïsme » ; mais au lieu de voir là des indices d'une source traditionnelle commune, et qui peut d'ailleurs remonter fort loin, l'auteur se contente de déclarer que « l'explication de ces remarquables rencontres doit être laissée à des recherches ultérieures »… – Après la partie historique sont étudiés successivement les monastères et les temples, les différentes catégories de « dieux » du Lamaïsme, la hiérarchie des moines (parmi lesquels ceux qui suivent la « voie directe » sont qualifiés de « mystiques » fort mal à propos), les « arts magiques » (dénomination sous laquelle sont rangées indistinctement bien des choses qui ne sont certes pas toutes d'ordre magique au vrai sens de ce mot), les rites et les fêtes (où les danses symboliques tiennent une place importante, et ici l'auteur relève avec raison l'erreur commise trop fréquemment par ceux qui les ont décrites et qui ont pris les divinités « terribles » qui y figurent pour des entités diaboliques), puis la cosmologie (dont le côté symbolique n'est guère compris), les sciences (notamment l'astrologie et la médecine), et enfin les arts et la littérature. Tout cela, redisons-le [206] encore, est intéressant en tant que documentation, mais à la condition de ne pas tenir compte des appréciations de l'auteur, qui ne perd aucune occasion de déclamer contre ce qu'il appelle les « horreurs tantriques » et de traiter de « su-

perstitions absurdes et lamentables » tout ce qui échappe à sa compréhension ! — Nous ne savons au juste dans quelle mesure certains défauts d’expression doivent être attribués à la traduction ; il en est probablement ainsi lorsqu’il s’agit de phrases dont le sens est fort peu clair, et il y en a malheureusement un assez grand nombre ; mais il paraît difficile de ne pas imputer à l’auteur lui-même l’emploi de quelques termes assez extraordinaires, comme par exemple celui de « pierre fulminaire » pour rendre *dorje*, ou encore celui de « réincarnations » pour désigner les *tulkous*, que la plupart des Européens appellent fort improprement des « Bouddhas vivants », et qui en réalité, ne sont pas autre chose que les supports humains de certaines influences spirituelles. D’un autre côté, il est fâcheux que le traducteur ait cru devoir adopter pour les mots thibétains une transcription bizarre, qui semble être la transcription allemande quelque peu modifiée, et qui les rend parfois assez difficilement reconnaissables pour ceux qui sont habitués à les voir sous une autre forme ; l’absence de toute indication des voyelles longues dans les termes sanscrits est plutôt gênante aussi, et ce sont là des imperfections qu’il eût cependant été bien facile d’éviter, car cela du moins ne demande évidemment aucun effort de compréhension.

[207]

ÉTUDES DE L’HINDOUISME

COMPTE-RENDU DE LIVRES

Année 1948

Retour à la table des matières

ANANDA K. COOMARASWAMY. ***Am I my Brother’s Keeper ?*** With an Introduction by Robert Allerton Parker. (« Asia Press », The John Day Company, New-York). — Ce livre, le dernier qu’ait publié notre regretté collaborateur avant sa disparition si soudaine et imprévue, est un recueil d’articles choisis parmi ceux qui sont susceptibles d’atteindre un public plus étendu que celui auquel pouvaient s’adresser la plupart de ses autres travaux, et concernant en grande partie, sous ses divers aspects, la question des rapports de l’Orient et de l’Occident. Comme nous avons déjà rendu compte de ces articles, nous nous bornerons, ainsi que nous l’avons fait pour ceux que contenait un précédent recueil, à en donner l’énumération en indiquant les numéros de la revue où nous en avons parlé : *Am I my Brother’s Keeper ?* (n° de juin-juillet 1946) ; *The Bugbear of Literacy* (n° de juin-juillet 1946) ; *Paths that lead to the same Summit* (n° de janvier-février 1947) ; *Eastern Wisdom and Western Knowledge* (n° de juin-juillet 1946) ; *East and West* (n° de décembre 1946) ; *« Spiritual Paternity » and the « Puppet Complex »* (n° d’octobre-novembre 1947) ; enfin, *Gradation*, *Evolution*, *and Reincarnation*, dont on a pu lire la traduction ici même (n° d’octobre-novembre (1)9 (4)7). — Dans son introduction, M. R. A. Parker, après avoir esquissé la biographie de l’auteur, s’attache à définir le point de vue traditionnel auquel il s’est placé dans l’ensemble de son œuvre, et plus particulièrement dans ses études sur l’art, il termine à propos d’*Eastern Wisdom and Western*

Knowledge, par quelques lignes à notre adresse et à celle des *Études Traditionnelles*, pour lesquelles nous devons lui exprimer tous nos remerciements.

SWÂMÎ PAVITRANANDA. ***Common Sense about Yoga*** (Adwaita Ashrama, Mayavati, Almora, Himalayas). — Le titre de ce petit volume nous paraît plutôt malencontreux, car nous ne comprenons vraiment pas comment on peut songer à réduire le *Yoga* à la mesure de ce point de vue étroitement borné et purement profane qui caractérise ce qu'on est convenu d'appeler le « sens commun ». L'ensemble ne modifie d'ailleurs pas sensiblement l'impression que nous [208] avions eue en lisant une traduction du premier chapitre, intitulée *The « Mysteries » of Yoga*, parue dans un numéro spécial des *Cahiers du Sud* sur l'Inde (voir à ce sujet n° de décembre 1946). Ce n'est pas dire, sans doute, que tout soit mauvais là-dedans ; nous ne pouvons qu'approuver entièrement l'auteur quand il dénonce certaines idées fausses et certaines fantasmagories suspectes, et quand il proteste contre les trop nombreuses entreprises plus ou moins charlatanesques qui, de nos jours, se couvrent du nom usurpé de *Yoga*, et qui ne doivent d'ailleurs leur réussite qu'à l'ignorance complète de l'immense majorité des Occidentaux en ce qui concerne les choses de l'Inde (et nous pourrions même tout aussi bien dire de l'Orient en général) ; mais si tout cela est assurément loin d'être inutile, ce n'est pourtant encore que « négatif » en quelque sorte. Les chapitres suivants envisagent successivement en particulier le *Bhakti-Yoga*, le *Karma-Yoga*, le *Jnânâ-Yoga* et le *Râja-Yoga ;* nous pensons pouvoir donner une idée suffisante de la façon dont ces sujets y sont traités en disant qu'elle est entièrement conforme aux conceptions de Vivêkananda, sous le patronage duquel le livre est d'ailleurs placé. L'auteur déclare expressément que son intention a été « d'exposer la science du *Yoga* d'une manière aussi simple et rationnelle que possible » ; la vérité est que ses vues paraissent un peu trop « simplistes », et qu'il ne semble pas se rendre bien compte qu'il y a des réalités qui sont d'ordre supra-rationnel. Ce que nous trouvons en somme de plus frappant dans tous les écrits de ce genre, c'est, comme nous l'avons déjà noté, qu'on n'y aperçoit rien du caractère initiatique du *Yoga*, caractère qui est pourtant, au fond, celui qui en constitue l'essence même, mais qui est évi-

demment incompatible avec la tendance moderne à tout « vulgariser ».

ANANDA K. COOMARASWAMY. ***Time and Eternity***. (Artibus Asiae, Ascona, Suisse). — Dans cet ouvrage posthume, notre regretté collaborateur a repris et développé des considérations qu'il avait déjà exposées en partie dans divers articles, mais qu'il y a grand intérêt à trouver ainsi réunies et coordonnées en un ensemble suivi. Il s'est surtout [209] attaché à montrer l'accord unanime des différentes doctrines traditionnelles sur la question des rapports du temps et de l'éternité, à l'aide de nombreuses références tirées, dans autant de chapitres successifs, des doctrines hindoue bouddhique, grecque, islamique et chrétienne ; tout cela est évidemment impossible à résumer, et nous devons nous contenter d'indiquer quelques-unes des principales idées qui s'en dégagent. Le temps, qui comprend le passé et le futur, est, dans son ensemble, absolument continu, et ce n'est que logiquement et non réellement qu'il peut être divisé en parties ; par cette continuité qui constitue la durée, il contraste avec l'éternité, qui est au contraire l'« instant » intemporel et sans durée, le véritable présent dont aucune expérience temporelle n'est possible. L'éternité se reflète ou s'exprime dans le « maintenant » qui, en tout temps, sépare et unit à la fois le passé et le futur ; et même ce « maintenant », en tant qu'il est réellement sans durée, et par conséquent invariable et immuable en dépit de l'illusion de « mouvement » due à une conscience soumise aux conditions de temps et d'espace, ne se distingue pas véritablement de l'éternité elle-même, à laquelle l'ensemble du temps est toujours présent dans la totalité de son extension. L'indépendance essentielle et absolue de l'éternité à l'égard du temps et de toute durée, que la plupart des modernes semblent avoir tant de difficulté à concevoir, résout immédiatement toutes les difficultés soulevées au sujet de la Providence et de l'omniscience divine : celles-ci ne se réfèrent pas au passé et au futur comme tels, ce qui n'est que le point de vue contingent et relatif de l'être conditionné par le temps, mais bien à une simultanéité totale, sans division ni succession d'aucune sorte. On peut, à cet égard, comparer le rapport de l'éternité au temps à celui du centre à la circonférence : tous les points de la circonférence et tous les rayons sont toujours visibles simultanément du centre, sans que

cette vue interfère en rien avec les mouvements qui se produisent sur la circonférence ou suivant les rayons, et qui ici représenteront respectivement la détermination (enchaînement des événements dans le parcours ordonné de la circonférence) et la libre volonté (mouvement centripète ou centrifuge) avec lesquelles il ne saurait par conséquent y avoir aucun conflit. Une autre conséquence [210] est celle qui concerne la création : Dieu, par là même qu'il n'est pas dans le temps, crée le monde « maintenant » tout aussi bien qu'il l'a créé ou le créera ; l'acte créateur est réellement intemporel, et c'est nous seulement qui le situons à une époque que nous rapportons au passé, ou qui nous le représentons illusoirement sous l'aspect d'une succession d'événements ce qui est essentiellement simultané dans la réalité principielle. Dans le temps, toutes choses se déplacent incessamment, paraissent, changent et disparaissent ; dans l'éternité, au contraire, toutes choses demeurent dans un état de constante immutabilité ; la différence entre les deux est proprement celle du « devenir » et de l'« être ». Le temps lui-même serait d'ailleurs inconcevable sans cet « instant » intemporel qu'est l'éternité, de même que l'espace serait inconcevable sans le point « non-dimensionnel » ; et il est évident que celui des deux termes qui donne à l'autre toute sa signification est aussi le plus réel au vrai sens de ce mot.

MIRCEA ELIADE. ***Techniques du Yoga***. (Gallimard, Paris). — Dans ce petit volume, qui traite successivement des doctrines, des techniques proprement dites, des rapports du Yoga avec l'Hindouisme en général, et enfin de la technique particulière du Yoga dans le Bouddhisme et dans le Tantrisme, on trouve incontestablement beaucoup plus de compréhension que dans la généralité des ouvrages occidentaux consacrés au même sujet. On s'en aperçoit tout de suite par la précaution qu'a eue l'auteur de mettre constamment entre guillemets tous les mots qui lui paraissent à juste titre impropres ou inadéquats pour ce qu'il s'agit d'exprimer, et que les orientalistes emploient au contraire habituellement sans la moindre hésitation et sans se rendre compte à quel point ils faussent l'exposé des doctrines. Pourtant, nous aurions encore préféré le voir renoncer à l'usage de certains de ces mots tout au moins, comme par exemple ceux de « philosophie », de « religion », de « magie », quand ils sont appliqués à des choses aux-

quelles ils ne sauraient convenir véritablement ; pourquoi faut-il qu'il semble avoir été retenu ainsi à mi-chemin [211] par une sorte de crainte de trop s'écarter de la terminologie communément admise ? D'autre part, cependant, il ne recule pas devant certains néologismes, qui même ne sont peut-être pas tous également utiles, mais parmi lesquels il en est au moins un qui nous paraît excellent et que nous ne saurions trop approuver : c'est le mot « enstase » employé pour rendre *samâdhi*, et qui est parfaitement exact, tandis que celui d'« extase », outre qu'il implique une assimilation erronée avec les états mystiques, constitue en lui-même un énorme contresens ; l'extase, en effet, est littéralement une « sortie de soi » alors que, tout au contraire, c'est d'une « rentrée en soi » qu'il s'agit ici en réalité. Il nous est impossible de signaler toutes les vues très justes qui se rencontrent au cours de l'exposé ; et, si celui-ci soulève parfois des questions qu'il ne résout pas toutes, c'est peut-être un mérite de plus en pareil cas, car il faut y voir le souci très louable de ne pas simplifier les choses à l'excès et de ne pas dissimuler les difficultés réelles, à la façon des trop nombreux propagateurs du « Yoga à la portée de tous ». Il y a aussi, malgré tout, des points qui appelleraient certaines réserves, comme par exemple une conception manifestement insuffisante, au point de vue traditionnel, de l'orthodoxie hindoue et de la façon dont elle a pu s'incorporer des doctrines et des pratiques qui lui auraient été primitivement étrangères ; cela reste beaucoup trop extérieur et donnerait plutôt l'idée d'un syncrétisme que d'une synthèse, ce qui est certainement très loin de la vérité ; et il en sera toujours ainsi inévitablement, tant qu'on n'osera pas affirmer nettement et sans équivoque ce que la tradition comporte d'essentiellement « non-humain ». D'un autre côté, le soin apporté à distinguer les différentes variétés du Yoga, tout en étant assurément justifié en lui-même, risque peut-être un peu de faire perdre de vue leur unité de principe ; et, quand certaines de ces variétés sont qualifiées de « populaires », il faudrait savoir comment on l'entend exactement, car cela peut paraître en contradiction avec le caractère proprement initiatique qui est reconnu par ailleurs au Yoga. Nous regrettons aussi quelques concessions aux théories des ethnologues sur les « cultes de la végétation » et autres choses du même genre ; mais, d'autre part, nous retrouvons çà [212] et là, et notamment dans la conclusion, quelques-unes des idées vraiment remarquables que nous avons déjà notées dernièrement dans un article du même auteur (voir n° de juillet-août (1)9 (4)8). Nous citerons pour

terminer quelques phrases empruntées aux dernières pages : « L’archétype de l’« action » est la Création des mondes, la cosmogonie. Dans un certain sens, le yogî répète sur son propre être la transformation du chaos en Cosmos ; de nouveau, une intériorisation de la Création cosmogonique. Avant de se détacher du Cosmos, il s’homologue à celui-ci, il le répète et s’approprie ses rythmes et ses harmonies. Mais cette « répétition » n’est pas un but en elle-même ; la « cosmisation » qui suit à un chaos psychomental n’est qu’une étape vers la libération finale. Le yogî doit s’isoler de la matière, se retirer du Cosmos ; cette rétraction équivaut à la conquête de l’immortalité… La réalité ne peut appartenir qu’à l’immortalité ; l’être ne se reconnaît que dans la mesure où il est éternel. De sorte que le yogî qui a réussi à se soustraire au Cosmos et à se retirer de l’incessant et douloureux circuit cosmique, par le fait même qu’il a aboli sa condition humaine, obtient l’immortalité, qui est liberté, autonomie, béatitude et éternité : il s’est libéré de la mort par la mort de son humanité même ». En somme, ce livre mérite très certainement d’être lu par tous ceux qui s’intéressent sérieusement à ces questions, et il y en a vraiment bien peu dont nous puissions en dire autant.

[213]

ÉTUDES DE L’HINDOUISME

COMPTE-RENDU DE LIVRES

Année 1949

Retour à la table des matières

La Société des Gens de lettres vient de décerner à notre Directeur M. Paul Chacornac, le prix *Maria Star* 1948 pour son important ouvrage sur le Comte de Saint Germain. Nous sommes heureux de cette distinction bien méritée et nous adressons toutes nos félicitations à l’auteur.

MARCO PALLIS. ***Peaks and Lamas***. (Alfred A. Knopf, New York). — Bien qu’il ait déjà été parlé ici de cet ouvrage à deux reprises (n° de juin 1940 et de janvier-février 1947) nous devons y revenir encore pour signaler un important chapitre intitulé *The Presiding Idea*, que l’auteur y a ajouté spécialement pour l’édition américaine, et dans lequel il s’est attaché à définir d’une façon plus explicite le principe d’unité qui est propre à la civilisation thibétaine et qui la distingue des autres formes de civilisations traditionnelles. Que ce principe se trouve dans la doctrine bouddhique, cela n’est pas douteux, mais une telle constatation est pourtant insuffisante, car, dans les pays autres que le Thibet où elle s’est exercée, l’influence du Bouddhisme a produit des résultats très différents. En fait, ce qui caractérise surtout la civilisation thibétaine, c’est l’importance prédominante qui y est donnée à un des éléments de cette doctrine, à un degré qui ne se rencontre nulle part ailleurs ; et cet élément est la conception de l’état de *Bodhi-*

sattwa, c'est-à-dire de « l'état de l'être pleinement éveillé qui, bien que n'étant plus lié par la Loi de Causalité qu'il a dépassée, continue cependant librement à suivre les vicissitudes de la Ronde de l'Existence en vertu de son identification avec toutes les créatures qui sont encore soumises à l'illusion égocentrique et à la souffrance qui en est la conséquence ». Une apparente difficulté provient du fait que l'état de *Bodhisattwa* est, d'autre part, considéré communément comme constituant un degré inférieur et préliminaire à celui de *Buddha ;* or cela ne semble guère pouvoir s'appliquer au cas d'un être « qui non seulement a réalisé le Vide, en un sens transcendant, mais qui aussi l'a réalisé dans le Monde même, en un sens immanent, cette double réalisation [214] n'étant d'ailleurs qu'une pour lui », puisque la Connaissance suprême qu'il possède est essentiellement « sans dualité ». La solution de cette difficulté paraît résider dans la distinction de deux usages différents du même terme *Bodhisattwa :* dans un cas, il est employé pour désigner le saint qui n'a pas encore atteint l'ultime degré de perfection, et qui est seulement sur le point d'y parvenir, tandis que, dans l'autre, il désigne en réalité un être « qui est identique avec le *Buddha* par droit de Connaissance, mais qui, pour le bénéfice des créatures, « récapitule », en quelque sorte certains stades pour des raisons « exemplaires », afin de « montrer la Voie », et qui, en ce sens, redescend dans la Ronde plutôt qu'il n'y reste, quelle que puisse être l'impression produite à cet égard sur des êtres toujours prêts à se laisser tromper par les apparences extérieures ». Cette façon d'envisager le *Bodhisattwa* correspond donc proprement à ce que nous avons appelé la « réalisation descendante », et naturellement, elle a aussi un rapport évident avec la doctrine des *Avatâras*. Dans la suite du chapitre, qu'il nous est impossible de résumer complètement ici, M. Pallis s'applique à dissiper les confusions auxquelles cette conception du *Bodhisattwa* pourrait donner lieu si elle était faussement interprétée, conformément à certaines tendances de la mentalité actuelle, en termes de sentimentalisme « altruiste », ou soi-disant « mystique » ; puis il donne quelques exemples de ses applications constantes dans la vie spirituelle des Thibétains. L'un de ces exemples est la pratique de l'invocation, largement répandue dans tout l'ensemble de la population ; l'autre concerne particulièrement le mode d'existence des *naldjorpas*, c'est-à-dire de ceux qui sont déjà plus ou moins avancés dans la voie de la réalisation, ou dont, tout au moins, les aspirations et les efforts sont définitivement fixés dans cette direc-

tion, et que les Thibétains, même relativement ignorants, regardent comme étant véritablement les protecteurs de l'humanité, sans l'activité « non-agissante », desquels elle ne tarderait pas à se perdre irrémédiablement.

SHRÎ AUROBINDO. ***L'Énigme de ce Monde***. (Adrien Maisonneuve, Paris). — Cette brochure est la traduction d'un article écrit en anglais en 1933, en réponse à une question [215] assez « sentimentale », posée par Maurice Magre sur le pourquoi de la souffrance et du mal en ce monde. Il y est très justement répondu que toutes les possibilités doivent se réaliser, et que c'est la division et la séparation qui ont donné naissance au mal, en tant que ces possibilités sont envisagées isolément les unes des autres et de leur principe ; en somme, ce que nous considérons comme le mal, c'est-à-dire comme une négation, n'est tel qu'en conséquence de notre ignorance et de notre horizon limité. Ce qui est plus contestable, c'est que Shrî Auro-bindo semble admettre, non pas seulement une évolution spirituelle pour chaque être, mais aussi une évolution au sens d'une « progression » du monde dans son ensemble ; c'est là une idée qui nous semble bien moderne, et nous ne voyons pas trop comment elle peut s'accorder avec les conditions mêmes du développement de toute manifestation. D'autre part, si nous comprenons bien ce qui n'est pas exprimé d'une façon très explicite, il paraît considérer la « réalisation ascendante » comme ne se suffisant pas à elle-même et comme devant être complétée par la « réalisation descendante » ; du moins certaines expressions permettent-elles d'interpréter ainsi sa pensée ; seulement, pourquoi opposer alors la libération telle qu'il l'entend à ce qu'il appelle une « évasion hors du monde » ? Tant que l'être demeure dans le Cosmos (et par là nous n'entendons pas seulement ce monde, mais la totalité de la manifestation), si élevées que soient les états qu'il peut atteindre, ce ne sont pourtant toujours que des états conditionnés, qui n'ont aucune commune mesure avec la véritable libération ; celle-ci ne peut être obtenue dans tous les cas que par la sortie du Cosmos, et ce n'est qu'ensuite que l'être pourra « redescendre », en apparence du moins, sans plus être aucunement affecté par les conditions du monde manifesté. En d'autres termes, la « réalisation descendante », bien loin de s'opposer à la « réalisation ascendante », la présuppose au contraire

nécessairement ; il aurait été utile de le préciser de façon à ne laisser place à aucune équivoque, mais nous voulons croire que c’est là ce que Shrî Aurobindo veut dire lorsqu’il parle d’« une ascension d’où l’on ne retombe plus, mais d’où l’on peut prendre son vol dans une descente ailée de lumière, de force et d’*Ananda* ».

[216]

P. B. SAINT-HILAIRE ET G. MONOD-HERZEN. ***Le Message de Shri Aurobindo et son Ashram***. (Adrien-Maisonneuve, Paris). — Ce petit volume, fort bien édité, est divisé en deux parties, dont la première est une sorte de résumé des principaux enseignements de Shrî Aurobindo ; il semble qu’on se soit plu à y insister surtout sur leur « adaptation aux conditions du moment », adaptation qui nous paraît décidément aller parfois un peu trop loin dans le sens des concessions à la mentalité actuelle. La seconde partie est une description de l’Ashram de Pondichéry et de ses diverses activités ; cette description et surtout les photographies qui l’accompagnent donnent aussi une impression de « modernité » qui, il faut bien le dire, est quelque peu inquiétante ; on s’aperçoit à première vue que des Européens ont passé par là…

GEORGES BARBARIN. ***Je et Moi ou le dédoublement spirituel***. (Librairie Astra, Paris). — M. Barbarin écrit beaucoup, peut-être trop, car ce qu’il trouve à dire n’a souvent qu’un intérêt assez restreint, et, en cela comme en toutes choses, nous préférerions pour notre part la qualité à la quantité. Ce nouveau volume se présente, au moins dans ses premiers chapitres, sous la forme d’une sorte d’autobiographie psychologique : il pense avoir découvert en lui deux éléments distincts et même plus ou moins opposés, qu’il appelle « Je » et « Moi », et qu’il fait d’ailleurs correspondre respectivement à l’« individualité » et à la « personnalité », en intervertissant le sens normal de ces deux mots conformément à la terminologie théosophiste. Sa principale originalité est donc ici d’appeler « Je », on ne sait trop pourquoi, ce que d’autres appellent « Soi » ; mais, à vrai dire, il s’illusionne grandement sur la portée de ses constatations, car tout cela est certainement d’ordre

beaucoup plus psychique que spirituel, et, en fait, on n'y voit rien qui dépasse le niveau individuel humain, de sorte qu'il semble bien s'agir tout simplement de deux parties du « Moi », et que, en tout cas, nous restons bien loin de ce principe transcendant qui est le véritable « Soi », qui du reste ne saurait aucunement se prêter à de telles analyses. L'auteur généralise [217] ensuite ses découvertes en en faisant l'application aux collectivités humaines, puis il en arrive à l'« Homme-Dieu » ; les pages où il interprète à sa façon la double nature du Christ sont encore plus contestables que tout le reste, bien qu'il prétende les appuyer sur certains textes évangéliques dont il essaie finalement de tirer ce qu'il appelle une « Charte de l'Unité ». Au fond, tout cela est plutôt « simpliste » et ne peut guère que contribuer à entretenir certaines confusions dans l'esprit de nos contemporains, déjà trop portés à s'imaginer trouver de la « spiritualité » là où il n'y en a même pas l'ombre ; les banalités psychologiques et sentimentales sont, hélas ! beaucoup plus « à la portée de tout le monde » que la véritable spiritualité.

The Living Thoughts of Gotama the Buddha **presented** by ANANDA K. COOMARASWAMY AND J.B. HORNER (Cassell and Co., London). — Bien que la part qui revient à chacun des deux collaborateurs ne soit pas indiquée expressément, il nous paraît évident que c'est le regretté A. K. Coomaraswamy qui est l'auteur de l'exposé de la vie du Bouddha et de la doctrine bouddhique qui constitue la première partie de ce volume, et où nous retrouvons, sous une forme abrégée et quelque peu simplifiée, l'interprétation qu'il avait déjà donnée dans d'autres écrits, et notamment dans *Hinduism and Buddhism*. Comme les principaux points en sont connus de nos lecteurs, nous nous contenterons de rappeler qu'un des plus importants est la réfutation de l'erreur courante suivant laquelle le Bouddhisme nierait le « Soi », ce qui a naturellement, entre autres conséquences, celle de rectifier la conception « nihiliste » que certains se sont faite du *Nirvâna*. Le prétendu « athéisme » bouddhique est aussi écarté par la remarque que, « entre l'immuable volonté de Dieu et la *Lex Æterna*, il n'y a aucune distinction réelle », et que « *Dharma*, qui a toujours été

un nom divin, est encore, dans le Bouddhisme même, synonyme de *Brahma* ». Signalons encore que l'auteur insiste très justement sur le fait que ni la doctrine de la causalité ni celle de l'enchaînement des actions et de leurs effets n'impliquent, contrairement à une autre [218] erreur trop répandue, l'idée vulgaire de la « réincarnation », qui en réalité, n'existe pas plus dans le Bouddhisme que dans toute autre doctrine traditionnelle. — Le choix de textes qui suit, et qui est sans doute dû à Miss Horner, comprend un ensemble d'extraits groupés suivant les questions auxquelles ils se rapportent, et dont certaines paraissent avoir été retraduites du pâli, tandis que d'autres sont reproduites d'après diverses traductions anglaises déjà existantes.

Dr Hubert Benoît. ***Métaphysique et Psychanalyse, Essais sur le problème de la réalisation de l'homme***. (Éditions Mazarine, Paris). — Nous aurions souhaité de pouvoir parler favorablement de cet ouvrage, parce que l'auteur a certainement eu une intention très louable en elle-même, mais il a très malheureusement entrepris de l'appliquer à quelque chose qui, par sa nature, ne s'y prêtait aucunement ; et, comme il déclare que c'est en particulier grâce à nos livres qu'il découvrit la métaphysique traditionnelle, cela ne laisse pas de nous donner quelques inquiétudes sur ce que certains peuvent essayer d'en tirer… Il est assurément très bien de chercher à rattacher une science quelconque à des principes d'ordre métaphysique, et c'est même le seul moyen de lui donner ou de lui restituer la « légitimité » qui lui fait défaut dans son état actuel ; mais encore faut-il pour cela qu'il s'agisse réellement d'une science susceptible d'être « légitimée », et non pas d'un de ces produits spécifiques de la mentalité moderne qui ne sont en définitive que des éléments de subversion pure et simple, comme c'est le cas de la psychanalyse ; autant vaudrait s'efforcer de donner une base traditionnelle au spiritisme ou à toute autre aberration du même genre ! Chose assez curieuse, l'auteur, bien qu'il ne semble pas se faire une idée très nette de l'initiation (ne va-t-il pas jusqu'à parler d'une « initiation par la fréquentation des livres » ?), a remarqué qu'il existe une ressemblance entre la transmission initiatique et la transmission psychanalytique, mais il ne s'est pas aperçu le moins du

monde que cette dernière ne constituait, à cet égard, qu'une « contrefaçon » véritablement satanique, [219] agissant « à rebours » comme certaines opérations de sorcellerie ; puisqu'il mentionne nos livres, nous ne pouvons que l'engager à se reporter à ce que nous avons écrit là-dessus et qui est cependant assez net. Nous n'insisterons guère sur le contenu de l'ouvrage, qui est, en somme, ce qu'il peut être dans ces conditions, et nous nous bornerons à deux ou trois remarques dont nous ne pouvons vraiment pas nous dispenser, car il est nécessaire de ne pas laisser s'accréditer certaines confusions. Au début, il est bien fait appel à quelques notions de métaphysique et surtout de cosmologie traditionnelle, mais, par la suite, celles-ci disparaissent à peu près entièrement, sauf en ce qui concerne certaines considérations de « polarité » pour lesquelles il n'y avait d'ailleurs nullement besoin de se référer à la psychanalyse et à son langage spécial ; tout finit par être noyé, si l'on peut dire, dans la mythologie des « complexes », des « interdictions », des « compensations », des « fixations », et ainsi de suite. D'autre part, quand on rencontre au milieu de tout cela quelque terme emprunté à la métaphysique traditionnelle, il ne faudrait pas croire qu'il est toujours pris dans le sens qu'il devrait avoir normalement ; en effet, même là où il est parlé de l'« être total », ce qui est conçu comme tel ne dépasse jamais, en fait, le domaine des possibilités individuelles. L'auteur (et cela encore est bien étonnant de la part de quelqu'un qui a lu nos livres) paraît n'avoir pas la moindre idée des états multiples de l'être, de sorte qu'il réduit tout aux proportions de la seule individualité humaine ; et, s'il est assez difficile de dire ce que peut être au juste la « réalisation » qu'il envisage, ce qui est certain en tout cas, c'est que, en dépit de l'allusion finale à l'« ouverture du troisième œil », ce n'est pas d'une réalisation initiatique qu'il s'agit, de même que, quand le « Soi » est conçu comme « pensée pure », c'est là quelque chose qui ressemble un peu trop à l'« âme » cartésienne et qui est assurément fort loin de l'*Âtmâ* inconditionné ; quant à l'« Intelligence indépendante », appelée aussi assez singulièrement « Raison divine », c'est tout au plus, pour mettre les choses au mieux, un simple reflet de *Buddhi* dans l'individualité. En ce qui nous concerne, une conclusion s'impose à la suite de ces constatations : c'est que nous ne saurions trop mettre en garde contre les applications [220] que quiconque peut prétendre faire de ce que nous avons exposé, à notre insu et sans notre approbation, et que nous n'entendons en accepter la responsabilité à aucun degré ; comme toutes les autres dé-

formations des doctrines traditionnelles mal comprises, ce sont là des choses qu’il est évidemment impossible d’empêcher, mais du moins est-il toujours possible, dès qu’on en a connaissance, de les désavouer formellement, et, si désagréable que cela puisse être parfois, c’est là une obligation à laquelle nous ne manquerons pas.

[221]

ÉTUDES DE L’HINDOUISME

COMPTE-RENDU DE LIVRES

Année 1950

Retour à la table des matières

ANANDA K. COOMARASWAMY. *Hindouisme et Bouddhisme.* Traduit de l’anglais par René Allar et Pierre Ponsoye. (Gallimard, Paris). – Nous devons signaler à nos lecteurs cette excellente traduction du livre de notre regretté collaborateur, *Hinduism and Buddhism*, qui vient de paraître dans la collection *Tradition ;* comme nous avons déjà rendu compte précédemment (voir n° d’août 1946) de l’édition anglaise de cet important ouvrage, qui rectifie un grand nombre d’erreurs et de confusions commises par les orientalistes, nous ne nous y étendrons pas de nouveau. Nous rappellerons seulement que les deux parties en quelque sorte parallèles en lesquelles il se divise font ressortir nettement la concordance qui existe en réalité, entre l’Hindouisme et le Bouddhisme ; il est bien entendu que, en ce qui concerne ce dernier, il ne s’agit pas d’écoles plus ou moins tardives et déviées, comme celles dont Shankarâchârya réfuta les vues hétérodoxes, mais du véritable Bouddhisme originel, qui ressemble aussi peu que possible à ce qu’on a présenté sous ce nom en Occident, où, comme le dit l’auteur, « le Bouddhisme a été admiré surtout pour ce qu’il n’est pas ».

[222]

ÉTUDES DE L’HINDOUISME

René Guénon

Comptes rendus de revues sur l’Hindouisme, parus de 1929-1933 à 1950 dans “*Études Traditionnelles*” en 1937.

Retour à la table des matières

[223]

ÉTUDES DE L’HINDOUISME

COMPTE-RENDU DE REVUES

Année 1933

Retour à la table des matières

— Dans *Psyché* (numéro de février), M. A. Savoret consacre au dernier livre de D. G. Mukerji, *Le Visage du Silence*, un article qui témoigne d’un incroyable parti pris : au fond, il reproche surtout aux doctrines hindoues de n’être pas du « mysticisme » (qui donc a dit qu’elles en étaient, sinon les Occidentaux qui n’y comprennent rien ?), et à l’initiation d’avoir des méthodes définies, évidemment, il préfère les rêveries en l’air ! Cette diatribe n’a même pas le mérite de la cohérence, car, après s’être moqué tant qu’il peut de Râmakrishna, l’auteur écrit à la fin : « Qui ne se sentirait maladroit devant un tel géant ? » Comprenne qui pourra…

[224]

ÉTUDES DE L’HINDOUISME

COMPTE-RENDU DE REVUES

Année 1935

Retour à la table des matières

— Le ***Bulletin of the School of Oriental Studies*** de Londres (vol. VII, 3e partie, 1934) a publié une très intéressante étude de M. Ananda K. Coomaraswamy sur « *Kha* » et autres *mots signifiant « zéro » dans leur rapport avec la métaphysique de l’espace*. Cette étude montre très clairement, contre toutes les théories « empiristes » modernes, que les termes sanscrits dont il s’agit ont exprimé tout d’abord des conceptions d’ordre métaphysique, et que de là est dérivée ensuite leur application, par analogie, à des notions mathématiques ; et elle a pour conclusion la citation d’un passage d’*Orient et Occident* dans lequel nous avons défini, par opposition à la science moderne et profane, le caractère des sciences traditionnelles et leur dépendance à l’égard de la doctrine métaphysique. — Du même auteur, dans les *Technical Studies in the field of the fine arts* publiés par l’Université Harvard de Boston (octobre 1934), une étude sur *La technique et la théorie de la peinture indienne*, dans laquelle nous noterons, comme plus particulièrement intéressant à notre point de vue, le fait que le peintre n’exécutait pas son tableau d’après un modèle placé devant lui, mais d’après une image mentale, ce qui apparentait directement son art à une forme de *dhyâna-yoga*, et qu’ainsi il voyait moins les détails sensibles des choses que leurs prototypes intellectuels.

— Dans le ***Journal of the Indian Society of Oriental Art*** (n° de juin 1935), M. Ananda K. Coomaraswamy a publié un intéressant article sur *L'opération intellectuelle dans l'art indien*, insistant surtout sur le rôle qu'y joue la « vision contemplative » (*yoga-dhyâna*), et non pas l'observation directe des choses naturelles, et montrant combien cette conception, proche de celle du moyen âge occidental, est par contre opposée à celle des modernes, pour qui l'œuvre d'art est uniquement destinée à procurer un plaisir d'ordre sensible.

[225]

— Dans le ***Journal of the American Oriental Society*** (vol. 55, n°3), le même auteur étudie les différents sens du mot sanscrit *chhâyâ*, qui signifie d'abord « ombre », et ensuite « reflet » et « ressemblance » ; à cette occasion, de remarquables similitudes sont indiquées entre la tradition védique et la tradition chrétienne, et cela, comme le dit très justement l'auteur, « non pas pour démontrer des « influences », mais pour rappeler qu'il n'y a dans la doctrine védique rien d'exceptionnel, et que la voix de la tradition est partout la même ».

— La revue ***Yoga*** est l'organe d'un *Yoga Institute* dont l'organisation nous paraît bien « moderne », et qui, bien qu'il ait son siège dans l'Inde, comprend dans son comité une assez forte proportion d'éléments occidentaux. Dans le n° de juin-juillet, nous trouvons un article sur la « réalisation du Soi » d'un caractère plutôt élémentaire, et dont la terminologie n'est pas parfaitement claire, notamment en ce qui concerne l'emploi des mots « métaphysique » et « mysticisme » ; un autre énumère les textes permettant aux femmes l'étude du *Yoga*, ce qui est une question fort controversée ; il y a également l'indication de quelques exercices, avec une visible préoccupation de les adapter aux capacités des *lay students* (*lay* pourrait assez bien se

traduire par « profane ») ; et il semble que le point de vue physiologique et thérapeutique joue aussi là-dedans un assez grand rôle.

— Le ***Larousse mensuel*** (n° d'octobre) publie un assez long article sur *La pensée indienne :* à vrai dire, il s'agit plutôt de la pensée des orientalistes sur les doctrines indiennes, car ce n'est en somme qu'un consciencieux résumé de leurs opinions les plus courantes à ce sujet : on retrouve là leur conception « évolutionniste », leur chronologie plus que contestable, leurs étiquettes philosophiques appliquées à tort et à travers, et de nombreuses interprétations fantaisistes que nous ne pouvons relever dans le détail. Au début, l'auteur déclare que, « pour comprendre [226] les philosophes (*sic*) de l'Inde, il faut renoncer aux habitudes intellectuelles de l'Occident chrétien » ; il eut été beaucoup plus juste de dire qu'il faut renoncer surtout à celles de l'Occident moderne, lequel n'a certes rien de chrétien ! Les illustrations qui accompagnent cet article valent mieux que le texte, dont les lecteurs ne pourront malheureusement tirer que des notions bien peu exactes sur les doctrines hindoues et même bouddhiques.

[227]

ÉTUDES DE L’HINDOUISME

COMPTE-RENDU DE REVUES

Année 1936

Retour à la table des matières

— Le ***Harvard Journal of Asiatic Studies*** (n° d’avril) publie une importante étude de M. Ananda K. Coomaraswamy intitulée *Vedic Exemplarism :* il s’agit de la relation entre *nâma* et *rûpa*, considérés comme correspondant respectivement aux idées ou raisons éternelles des choses et aux choses elles-mêmes sous leurs aspects accidentels et contingents ; et « l’exemplarisme, en dernière analyse, est la doctrine traditionnelle de la relation, cognitive et causale, entre l’un et multiple ». Ceci est remarquablement illustré par une application du symbolisme de la roue : « tous les rayons sont représentés *in principio* à leur centre commun », qui est « un point unique, et cependant, pour chaque rayon, son propre point de départ ». Les textes vêdiques qui se rapportent à cette question donnent lieu à de nombreux et très suggestifs rapprochements avec les doctrines de la scolastique médiévale, ainsi que du néo-platonisme ; nous les recommandons tout particulièrement à l’attention de ceux qui s’obstinent à ne pas vouloir comprendre que les idées vraiment traditionnelles sont partout les mêmes au fond.

— Du même auteur, dans le ***Bulletin of the Museum of Fine Arts*** de Boston (n° d'avril), une note sur le symbolisme du *makara*, où nous signalerons notamment d'intéressantes considérations sur l'étroit rapport des symboles de l'Amour et de la Mort, auquel nous avons eu nous-même l'occasion de faire quelques allusions à propos des « Fidèles d'Amour ».

— Le ***Journal of the Indian Society of Oriental Art*** (n° de décembre (1)9 (3) (5)) a publié une importante étude de M. Ananda K. Coomaraswamy sur la peinture jaïna, qui, conçue dans le même esprit que ses *Elements of Buddhist Iconography* dont nous parlons d'autre part, complète d'heureuse façon les vues exposées dans ceux-ci ; et le sous-titre : « *Explicitur reductio hoec artis ad theologiam* », inspiré [228] d'un opuscule de saint Bonaventure, en précise nettement les intentions. Comme le Bouddhisme, le Jaïnisme, bien qu'hétérodoxe et rejetant même formellement la tradition vêdique, n'a pourtant, en fait, rien changé d'essentiel à la conception primordiale d'un *Avatâra* éternel, si bien qu'on peut faire, au sujet des représentations de la « vie du Conquérant » (*Jina-charitra*), des observations parallèles à celles auxquelles donnent lieu la vie du Bouddha. L'auteur fait aussi remarquer que la révolte du pouvoir temporel (*Kshatra*) contre l'autorité spirituelle (*brahma*), que reflète le Jaïnisme aussi bien que le Bouddhisme, est en quelque sorte préfigurée, comme possibilité, par un certain aspect « luciférien » de l'*Indra* vêdique ; les doctrines hétérodoxes qui présentent un tel caractère pourraient donc être considérées comme la réalisation même de cette possibilité au cours d'un cycle historique. L'étude se termine par d'intéressantes considérations sur la méthode de « narration continue » employée dans les peintures dont il s'agit, et par laquelle « une succession d'événements est représentée en simultanéité spatiale », ce qui restitue en quelque façon, analogiquement, le caractère intemporel de leur archétype métaphysique. Tout ceci, bien entendu, peut s'appliquer également à ce qu'on trouve de similaire dans l'art chrétien ou dans tout autre art traditionnel, qui procède toujours, par une dérivation continue, de la « tradition univer-

selle et unanime » (*sanâtana dharma*), dont la source ultime est une « révélation » (*shruti*) « reçue au commencement de la Lumière des Lumières ».

— Dans le ***D. S. Krishnaswami Aiyangar Commemoration Volume*** (Madras 1936), M. Ananda Coomaraswamy a donné une étude intitulée *Vedic Monotheism*, dans laquelle il montre que, dès l'origine, et non pas plus ou moins tardivement comme le prétendent d'ordinaire les modernes, les multiples noms divins n'ont jamais désigné réellement autre chose que des aspects ou des attributs divers du Principe premier et unique. C'est d'ailleurs pourquoi il a pu être dit justement que les *Dêvas* sont « participants » (*bhakta*) de l'essence divine ; et que le sens originel du mot *bhakti* est effectivement celui de « participation », quels que soient [229] les autres sens plus ou moins dérivés qu'il ait pu prendre par la suite.

— Dans ***Indian Culture*** (vol. III, n° I), un article de M. Ananda K. Coomaraswamy, intitulé *Rebirth and Omniscience in Pâli Buddhism*, contient une critique des conceptions de Mrs. Rhys Davids qui s'accorde entièrement avec celle que nous avons formulée ici même, il y a peu de temps, en rendant compte d'un de ses ouvrages. L'auteur proteste très justement contre une certaine façon de dénaturer les textes en écartant leurs parties métaphysiques, d'où ne peut résulter qu'une déformation complète de leur signification. D'autre part, il signale que, ayant étudié la doctrine de la mort et de la renaissance dans le *Rig-Vêda*, les *Brâhmanas*, les *Upanishads*, la *Bhagavad-Gîtâ* et le Bouddhisme pâli, il n'a trouvé aucun « développement » de cette doctrine à travers toute cette série, ni aucun enseignement du retour de l'être au même monde qu'il a quitté à la mort ; il est partout question de « transmigration », mais non point de « réincarnation ».

— Dans le ***Journal of the Greater India Society*** de Calcutta (vol. III, n° I), le même auteur signale une « source » du passage de saint Denys l'Aréopagite sur le Beau (*De Divinis Nominibus*, IV, 5) dans le *Phèdre* de Platon (210-11), et un « parallèle » dans le *Chhândogya Upa-nishad* (IV, 15) qui offre une frappante similitude jusque dans l'expression même.

Du même auteur également, dans ***Speculum*** (n° de juillet), revue d'études médiévales publiée par la *Mediaeval Academy of America* (Cambridge, Massachusetts), une étude sur deux passages du *Paradis* de Dante (XXVII, 136-138, et XXVIII, 110-111), dont le sens s'éclaire et se précise remarquablement par une comparaison avec les modes d'expression de la tradition hindoue. Cette constance de certains termes symboliques et de leur signification « technique », [230] dans des formes traditionnelles aussi éloignées les unes des autres dans le temps et l'espace, ne peut s'expliquer que si l'on considère ces « formulations diverses d'une doctrine commune » (*dharma- paryâya*) comme autant de « dialectes d'un seul et même langage de l'esprit », ou de branches d'une seule et même « tradition universelle et unanime » (*sanâtana dharma*).

— Dans ***Archiv Orientalni*** de Prague (vol. VII), M. Ananda K. Coomaraswamy a publié une note sur l'*Ashwamêdha* dans laquelle il fait admirablement ressortir l'erreur de ceux qui introduisent des idées et des sentiments tout modernes dans l'interprétation des textes vêdiques, attribuant ainsi, par exemple, leurs propres façons de penser « naturalistes » aux anciens à qui elles étaient étrangères, ce qui les amène à méconnaître complètement le vrai sens de symboles tels que les symboles sexuels qui se rencontrent dans certains rites sacrificiels. Ce qu'il faut bien comprendre, c'est que, « dans un ordre social traditionnel, ce qui est correct ou non n'est pas déterminé par le sentiment, comme il l'est dans notre milieu antitraditionnel, mais par la connais-

sance », et que « la règle y est établie métaphysiquement par ce qui fut fait par les Dieux au commencement » et dont les rites sont une image analogique. Le symbolisme de l’*Ashwamêdha*, contrairement à ce qu’ont prétendu divers orientalistes, se rattache très directement à la doctrine du *Rig-Vêda* et à celle des *Upanishads*, qui sont d’ailleurs en parfait accord avec toutes les autres traditions orthodoxes sur l’union *ab intra* des principes complémentaires dans l’« Identité Suprême », aussi bien que sur tout autre point essentiel.

[231]

ÉTUDES DE L’HINDOUISME

COMPTE-RENDU DE REVUES

Année 1937

Retour à la table des matières

— Dans ***Indian Culture*** (vol. III, n° 4), M. Ananda Coomaraswamy étudie « La doctrine védique du silence », qu’il rattache à ce que nous avons exposé ici au sujet du « secret initiatique », ainsi que des « mythes » et des « mystères » entendus dans leur sens originel. Il s’agit donc essentiellement de l’inexprimable, qui est le « suprême » (*para*), tandis que la « parole » exprimée se réfère nécessairement au « non-suprême » (*apara*), les deux aspects apparaissant d’ailleurs comme inséparablement associés dans de nombreux textes, ainsi que dans le rituel, pour constituer ensemble la conception totale du Principe.

— Dans le ***Bulletin of the Museum of Fine Arts*** de Boston, (n° d’août), le même auteur, à propos de l’explication d’un sceau indien de l’époque « Gupta », insiste sur l’insuffisance de toute « histoire de l’art » qui, s’enfermant dans un point de vue uniquement esthétique, « considère simplement l’usage décoratif d’un motif donné, et ignore la raison d’être des éléments dont il est formé et la relation logique de ses parties » ; cette note constitue une excellente réponse à certains négateurs du symbolisme.

La revue ***Action et Pensée***, de Genève (n° de septembre) inaugure une partie consacrée à la « philosophie hindoue moderne », sous la direction de M. Jean Herbert ; ce dont il s’agit, dans la mesure où il est « moderne », ne peut plus être vraiment « hindou », et représente simplement le produit d’une influence occidentale ; mais il faut dire aussi qu’on retrouve encore ici la confusion que nous signalons d’autre part, à propos des conférences de M. Herbert. Shrî Râmakrishna, dont il est surtout question cette fois n’a, en effet, rien d’un « philosophe », pas plus que les méthodes de « réalisation » spirituelle, qui sont bien ce qu’il y a de plus étranger et même contraire à l’esprit « moderne », ne constituent une « philosophie pratique » ; et que dire de l’avertissement de la rédaction, qui tend à [232] assimiler ces méthodes à celles de la psychologie contemporaine, à laquelle la revue est plus spécialement consacrée, y compris la « psychanalyse », et à identifier avec « l’inconscient » ce qui est en réalité du « superconscient » ? Ce qu’il y a de plus intéressant c’est la traduction d’extraits des paroles de Shrî Râmakrishna ; mais, quel dommage que le centenaire de celui-ci ait pu servir de prétexte aux déclamations humanitaires de M. Romain Rolland ! D’autre part, une petite note de M. Masson-Oursel (qui, remarquons-le en passant, semble éprouver une curieuse répugnance à employer le mot « hindou ») montre surtout qu’il ne comprend pas comment certaines choses peuvent être des voies de « réalisation », notamment l’exercice des artset des métiers, qu’il s’étonne au surplus de voir ne faire véritablement qu’un ; il est à souhaiter qu’il ait connaissance de l’article de M. Ananda K. Coomaraswamy dont nous venons de parler, et qui pourrait l’éclairer quelquepeu sur ce sujet, sur lequel d’ailleurs, sans même qu’il soit besoin de sortir du monde occidental, le plus illettré des Compagnons en sait assurément plus long que lui !

[233]

ÉTUDES DE L’HINDOUISME

COMPTE-RENDU DE REVUES

Année 1938

Retour à la table des matières

— Dans ***The Indian Historical Quaterly*** (Vol. XIII, 1937), M. Ananda K. Coomaraswamy, dans un article sur *Janaka and Yâjnavalkya*, montre que ces deux interlocuteurs de la *Brihad-Aranyaka Upanishad* sont bien loin de n’être tout simplement que des personnages historiques ; ils sont avant tout, pourrait-on dire, des « types » éternels, et cela résulte des significations impliquées dans leurs noms mêmes. Yâjnavalkya, de *yajna-vaktri*, « Promulgateur du sacrifice », qui est proprement un nom d’*Agni*, représente en réalité l’ « *Avatâra* éternel » ; *Janaka* est étymologiquement le « Progéniteur », s’identifiant à l’*Asura pitri* ou janitri vêdique ; et la désignation du royaume de *Janaka* comme *Vidêha*, « incorporel », est également très significative. L’auteur est amené par là à exposer de nombreuses considérations qu’il nous est impossible de résumer, et qui sont toutes fort importantes pour la compréhension du véritable symbolisme des « personnages » vêdiques, et aussi des rites comme image de « ce qui fut fait au commencement », indépendamment de toute application qui peut en être faite à des circonstances particulières telles que les événements de la vie humaine, application qui tire au contraire de là toute sa valeur et son efficacité.

— Le ***Christian Social Art Quarterly***, organe de la *Catholic College Art Association* (Saint-Mary-of-the-Woods, Indiana), publie dans son premier numéro (décembre 1937) une conférence de M. Graham Carey intitulée *What is Catholic Art ?* Il y dénonce le « laïcisme » et l'« individualisme », qui dominent le monde moderne dans tous les domaines comme essentiellement antichrétiens (et ils le sont en effet nécessairement, ajouterions-nous, par là même qu'ils sont, d'une façon tout à fait générale, antitraditionnels) ; il examine les fausses conceptions auxquelles ils ont donné naissance en ce qui concerne l'art, et il y oppose l'idée chrétienne de l'art, qui est au fond l'application, au cas plus spécial de l'art catholique, de l'idée « normale » ou traditionnelle que lui-même et M. A. K. Coomaraswamy [234] ont déjà exposée en diverses autres études dont nous avons rendu compte en leur temps.

— Dans le ***Lotus Bleu*** (n° de janvier), M. Félix Guyot (auteur, sous le pseudonyme de C. Kerneïz, d'un livre sur *Le Hatha-Yoga* dont nous avons parlé en son temps) publie un article sur *Le Yoga hindou et ses bases psychologiques*, qui contient bien des affirmations plus que contestables, à commencer par celle que « les idiomes occidentaux sont capables d'exprimer tous les concepts de l'esprit humain », et qu'« il n'y a point de terme sanscrit qui n'y puisse rencontrer sa traduction » ; rien ne saurait être plus inexact, et il faut croire que l'auteur n'est pas très familier avec les « concepts » orientaux. Quant à prétendre que le Yoga n'est « relié qu'en apparence et artificiellement » à tout l'ensemble de la tradition hindoue (et de même pour la Kabbale à l'égard de la tradition hébraïque), c'est là faire preuve d'une remarquable ignorance de la constitution des formes traditionnelles, qui n'est d'ailleurs point une affaire de « croyances religieuses » ; si les choses de cet ordre, qui au surplus ne sont nullement de simples « productions de l'esprit humain », sont « indépendantes de toute base confessionnelle », c'est uniquement pour la bonne raison que l'idée même de réduire le rattachement à la tradition (fût-ce dans le domaine exotérique) à la pitoyable médiocrité d'une « confession »

(voire même d'une « dénomination », comme disent les protestants) est de celles qui ne pouvaient prendre naissance que dans l'Occident moderne ! Il n'est pas plus vrai que le Yoga soit un « système de pensée », ce qui, au fond, ne nous paraît pas différer beaucoup d'une « philosophie », ni qu'il ait pour point de départ un « postulat » qui pourrait s'exprimer comme « un résumé succinct du Kantisme » (!), rapprochement peu flatteur pour le Yoga… Pour le reste, nous retrouvons là surtout, comme le titre même de l'article l'indique d'ailleurs, l'interprétation « psychologiste » sur le caractère erroné de laquelle nous nous sommes expliqué récemment avec des développements suffisants, pour qu'il soit inutile d'y insister de nouveau ; disons seulement que, même si l'on peut, en un certain sens, parler de « déplacement [235] du faisceau lumineux de la conscience psychologique », il y a, dans ce déplacement même, un point à partir duquel cette conscience cesse précisément d'être psychologique, et que c'est au-delà de ce point, et non en deçà, que se situe tout ce qui importe véritablement.

Dans le ***Journal of the Bihar and Orissa Research Society*** (vol. XXIII, 1937, part IV), M. Ananda K. Coomaraswamy étudie *The Pilgrim's Way* à propos d'un passage de l'*Aitarêya Brâhmana* (VII, 15), et développe des considérations du plus grand intérêt sur le symbolisme du « pèlerinage » ou du « voyage », qui se retrouve dans toutes les traditions, et dont, comme il le rappelle, il a été question ici même à plusieurs reprises.

Le ***Lotus Bleu*** (n° d'avril) publie une conférence de M. Jean Herbert intitulée *Notes sur la philosophie contemporaine de l'Inde ;* l'auteur y formule de justes réserves sur l'emploi de mots tels que ceux de « philosophie » et de « penseurs », quand il s'agit de l'Orient et particulièrement de l'Inde ; mais, dès lors qu'on reconnaît que ces mots ne peuvent que donner lieu à des équivoques, pourquoi se croire obligé d'en faire usage malgré tout ? D'autre part, s'il est assurément très important de faire une distinction entre les Hindous qui s'en tien-

nent exclusivement à leur tradition et ceux qui ont été plus ou moins influencés par une « culture » occidentale, il ne le serait pas moins de distinguer encore, parmi ces derniers, ceux chez qui cette influence n'a guère porté que sur la forme et les moyens d'expression, et ceux chez qui elle a au contraire affecté le fond même de la mentalité et les conceptions les plus essentielles ; entre Shrî Aurobindo et Vivêkânanda, pour prendre comme exemple les noms mêmes qui sont cités dans cette conférence, il y a, nous semble-t-il, une fort grande différence à faire !

– ***The Art Bulletin*** de Chicago (vol. XX, 1938) publie la [236] suite d'une étude de M. Ananda K. Coomaraswamy, *Mediæval Æsthetic*, dont nous avons signalé le début en son temps ; cette seconde partie comprend la traduction annotée du commentaire de saint Thomas d'Aquin sur le texte de saint Denys l'Aréopagite (*De divinis nominibus*, IV, 5), et une note sur le rapport de la Beauté à la Vérité. Mentionnons particulièrement ce qui est dit de la supériorité de la contemplation sur l'action, « ce qui est le point de vue orthodoxe constamment affirmé dans la tradition universelle, et non pas seulement en Orient comme on le prétend quelquefois, bien qu'il puisse avoir été obscurci par les tendances « moralistes de la philosophie religieuse de l'Europe moderne » ; de la nécessité de comprendre intellectuellement une œuvre d'art et non pas de la « sentir » seulement, contrairement aux actuelles conceptions « esthétiques » ; enfin de l'absence d'importance de l'individualité de l'artiste, expliquant l'anonymat caractéristique des œuvres du moyen âge, car « ce qui importe est ce qui est dit et non pas qui le dit » : voilà une vérité dont les modernes amateurs de « personnalités » devraient bien faire leur profit !

— Dans ***The Indian Historical quarterly*** (n° de mars), un important article de M. A. K. Coomaraswamy sur le symbolisme du dôme ; comme nous consacrons d'autre part à ce sujet un article spécial, nous ajouterons seulement que l'auteur, pour montrer que ce n'est pas uniquement à l'architecture que s'attache une signification « cosmique », indique aussi à cet égard le symbolisme de l'épée, qu'il a traité précé-

demment ici même, et celui du tir à l'arc, dont les connexions initiatiques sont également fort remarquables.

— Du même auteur, dans ***The Poona Orientalist*** (n° d'avril), un article sur le symbolisme du *chhatra*, c'est-à-dire du parasol, et de l'*ushnîsha*, qui, avant d'être la protubérance crânienne qui se voit dans les figurations bouddhiques, fut primitivement un turban ; ces deux objets faisaient partie des attributs de la royauté, et, comme les [237] raisons en sont particulièrement intéressantes, nous nous réservons de revenir également sur cette question dans un prochain article.

— Dans le ***New Indian Antiquary*** (n^{os} d'avril, mai et juin), M. Ananda K. Coomaraswamy étudie différents passages difficiles et souvent mal interprétés de la *Katha Upanishad ;* au cours de cet examen, il aborde de nombreuses questions fort importantes, et nous ne pouvons ici qu'en énumérer sommairement quelques-unes des principales : la signification réelle de la « Mort » (*Mrityu* ou *Yama*) sous son aspect supérieur, et de son identification avec le Soleil, en tant que gardien du passage désigné lui-même comme la « porte solaire », et par lequel est atteint l'état ultime et « extra-cosmique », l'« Empyrée » distingué d'un « Élysée » sub-solaire qui est encore au pouvoir de la Mort ; les « trois morts » représentées par les trois nuits passées par *Nachikêtas* (c'est-à-dire, suivant le sens même de son nom, « celui qui n'a pas encore la connaissance ») au seuil de la demeure de *Mrityu ;* la correspondance des trois faveurs demandées par *Nachikêtas* avec les « trois pas » de *Vishnu ;* le sens précis du mot *srishti*, qui pourrait être rendu par « expression » plutôt que par « émanation », pour désigner la production du monde manifesté, et l'application de l'idée de « mesure » (*mâtrâ*) à l'acte même de cette production ; le sens du mot *rita*, désignant proprement l'ordre cosmique, et auquel le mot d'« ordre » (*ordo* en latin), aussi bien que celui de « rite », est d'ailleurs directement apparenté ; le symbolisme du « pont » (*sêtu*), coïncidant avec celui du *sûtrâtmâ* qui relie entre eux tous les états de l'être ; l'union du manifesté et du non-manifesté

(*vyaktâvyakta*), comme « une seule essence et deux natures », dans l'« Identité Suprême ». Notons aussi certaines réflexions des plus justes sur la façon dont, chez la plupart des orientalistes, l'interprétation des textes est affectée par des erreurs de point de vue telles que l'« historicisme » et le « naturalisme », et la remarque que la « pensée » au sens profane, et par suite la « science » et la « philosophie » dans leur acception moderne, n'appartiennent point en réalité [238] au domaine de la vie contemplative, qui relève exclusivement de l'intellect pur, mais seulement à celui de la vie active ; cette dernière remarque est particulièrement intéressante pour réduire à leur juste valeur les prétentions d'une certaine pseudo-intellectualité.

— *Action et Pensée* (n° de septembre) commence la publication, sous le titre *Ce que la Gîtâ peut nous donner*, d'une traduction du premier chapitre des *Essays on the Gîtâ* de Shrî Aurobindo ; celui-ci y précise le point de vue auquel il entend se placer dans cet ouvrage pour étudier la *Bhagavad-Gîtâ*, en laissant de côté ce qui n'a qu'une valeur en quelque sorte « locale ou temporaire », c'est-à-dire en somme ce qui ne représente qu'une adaptation de la doctrine traditionnelle à certaines conditions particulières de temps et de lieu, pour retenir seulement ce qui, étant entièrement indépendant de ces circonstances contingentes, demeure partout et toujours applicable ; nous aurons sans doute l'occasion d'y revenir quand cette publication sera achevée. Nous nous demandons pourquoi, dans la « présentation » dont cette traduction est précédée, la *Bhagavad-Gîtâ* est donnée comme « le texte le plus important de la philosophie hindoue » ; d'abord, ce n'est certes point de « philosophie » qu'il s'agit, et ensuite, sans aucunement contester ni diminuer la grande importance qu'elle a réellement, nous devons pourtant faire remarquer qu'un texte appartenant à la *Smriti* est, dans tous les cas, moins important que la *Shruti* sur laquelle cette *Smriti* se fonde et à laquelle, par conséquent, elle est toujours subordonnée.

[239]

ÉTUDES DE L'HINDOUISME

COMPTE-RENDU DE REVUES

Année 1939

Retour à la table des matières

— ***Action et Pensée*** (n° de décembre) termine la publication du chapitre de Shrî Aurobindo intitulé *Ce que la Gîtâ peut nous donner ;* l'auteur y fait remarquer que, là même où il est fait allusion à des choses qui « semblent à première vue être purement locales et temporaires », il n'y en a pas moins toujours « une vérité et un principe plus profonds impliqués dans la texture de la pensée, même s'ils ne sont pas expressément énoncés par les mots », ce qui est, au fond, l'idée même du *Sanâtana Dharma*, dont toutes les institutions traditionnelles ne sont que des adaptations plus ou moins particulières. Il insiste aussi sur le caractère essentiellement « synthétique » de l'enseignement de la *Bhagavad-Gîtâ*, où « le *Sânkhya* et le *Yoga* ne sont que deux parties convergentes de la même vérité vêdântine, ou plutôt deux voies concurrentes menant à sa réalisation », et où toutes les conceptions du Divin trouvent leur place et s'intègrent dans la vérité totale. « La *Gîtâ*, dit-il, n'est pas faite pour servir d'arme au cours d'une dispute dialectique ; elle est une porte ouverte sur le monde entier de la vérité et de l'expérience spirituelles ; la vue qu'elle permet embrasse toutes les provinces de cette suprême région ; elle en trace la carte, mais ne la découpe pas en fragments et ne construit ni murs ni haies pour limiter notre vision ».

— ***The American Scholar*** (n° de printemps 1939) publie une conférence de M. Ananda K. Coomaraswamy intitulée *The Vedanta and Western Tradition ;* cette conférence fut faite devant un auditoire d'étudiants américains, n'ayant naturellement aucune connaissance des doctrines orientales ; c'est dire que la tâche n'était certes pas exempte de difficultés. L'auteur expose tout d'abord avec une remarquable clarté les caractères essentiels de la métaphysique traditionnelle, ce qu'elle est et aussi ce qu'elle n'est pas, insistant particulièrement sur les différences capitales qui la séparent de tout ce qui porte habituellement le nom de « philosophie ». Il prend ensuite les principaux [240] points de la doctrine du *Vêdânta*, les éclairant par des parallèles avec d'autres études traditionnelles, surtout avec celles des Grecs et du Christianisme, dont le langage doit être normalement plus familier à des Occidentaux, et montrant en même temps par là l'universalité de la tradition. Nous signalerons notamment les parties de l'exposé concernant *Âtmâ* et ses rapports avec le monde manifesté, la « transmigration » distinguée de la « métempsychose » et l'impossibilité de la « réincarnation », le processus de la réalisation spirituelle ; dans cette dernière, nous retrouvons l'explication de quelques-uns des symboles dont nous avons eu l'occasion de parler récemment, comme ceux du « rayon solaire », du « sommet de l'arbre » et de la « porte étroite », avec la distinction des états « élyséen » et « empyréen » et le passage de l'un à l'autre « à travers le Soleil ». En terminant, l'auteur a soin de préciser que, dans toute doctrine traditionnelle, il ne s'agit jamais d'une « recherche », mais seulement d'une « explicitation », et que « la Vérité ultime n'est pas quelque chose qui reste à découvrir, mais quelque chose qui reste à être compris par chacun, et chacun doit faire le travail pour lui-même ».

— De M. Ananda K. Coomaraswamy également, dans le premier numéro de la nouvelle revue roumaine ***Zalmoxis***, « revue des études religieuses », une importante étude sur *The Philosophy of Mediaeval and Oriental Art*, qui, comme il le fait remarquer au début, aurait pu

tout aussi bien s'intituler « la doctrine traditionnelle de l'art », puisqu'elle s'applique en réalité à tout art, avec deux seules exceptions, celle de la décadence « classique » et celle de l'époque moderne. Il emploie, dans cet exposé, les termes mêmes qui étaient en usage au moyen âge, car il est nécessaire, pour exprimer sans déformation les conceptions dont il s'agit, de garder la précision d'un vocabulaire « technique » qui n'a pas son équivalent de nos jours, et qui correspond d'ailleurs à une « façon de penser » très différente de celle des Occidentaux modernes, mais, par contre, très proche de celles des Orientaux, si bien qu'ici on ne peut envisager de véritables équivalences. Aujourd'hui, [241] on ne considère plus comme œuvre d'art toute chose bien faite conformément à son usage, mais seulement certaines sortes particulières de choses, regardées même pour la plupart comme « inutiles » (c'est-à-dire « sans usage »), d'où la séparation anormale de l'art et de l'industrie. D'autre part, pour les modernes, l'œuvre d'art n'est plus quelque chose qui doit avant tout être compris intellectuellement, mais quelque chose qui s'adresse uniquement à la sensibilité (d'où l'idée de l'« esthétique ») ; il est à remarquer, à ce propos, que, si l'art traditionnel peut être dit « idéal » en ce qu'il est essentiellement une expression d'idées, c'est là en quelque sorte l'opposé du sens tout sentimental que le mot « idéal » a pris à notre époque. La définition de l'art comme « l'imitation de la Nature dans son mode d'opération » ne doit aucunement être entendue dans une acception « naturaliste » : il ne s'agit point de reproduire l'apparence des choses naturelles, mais au contraire de produire des choses différentes quoique par un processus analogue à celui de la production des choses naturelles : et c'est en cela que l'art est aussi, dans l'ordre humain, une véritable imitation de l'activité divine, sous cette réserve que l'artisan humain est forcé de se servir de matériaux déjà existants, tandis que l'« Artisan Divin » tire ses matériaux de l'infinie Possibilité. L'art doit partir d'un acte de « contemplation » (en sanscrit *dhyâna*) de l'idée ou de l'image mentale qui sera ensuite réalisée extérieurement, d'une façon appropriée à la nature des matériaux employés, au moyen d'outils aussi adéquats que possible, et en vue d'un but défini, qui est l'usage même auquel l'objet produit est destiné ; on reconnaît ici l'application à l'art de la théorie des « quatre causes », dont nous avons déjà parlé à diverses reprises à propos d'autres études sur l'art traditionnel.

[242]

ÉTUDES DE L’HINDOUISME

COMPTE-RENDU DE REVUES

Année 1940

Retour à la table des matières

— Dans le ***Harvard Journal of Asiatic Studies*** (n° de juillet), M. Ananda K. Coomaraswamy étudie la signification de divers termes pâlis qui ont été inexactement interprétés dans des publications récentes ; il fait remarquer qu’on ne peut réellement les comprendre qu’en se référant à leur forme sanscrite et aux idées que celle-ci impliquait dans le milieu même auquel le Bouddhisme s’adressait originellement ; ceci présuppose une connaissance des *Vêdas* et des *Upanishads*, qui, par la suite, a trop souvent fait défaut aux commentateurs bouddhistes eux-mêmes. Les articles consacrés à quelques-uns des termes dont il s’agit constituent une véritable étude de la rhétorique et de la dialectique bouddhiques ; d’autres touchent plus directement à des points de doctrine et du symbolisme, et nous y retrouvons certaines des considérations que l’auteur a exposées ici même ; c’est là aussi que se trouve la note sur le *pâsa*, dont nous parlons d’autre part dans notre article sur le « trou de l’aiguille ».

— Dans le ***Visva-Bharati Quarterly*** (n° de février-avril), un article du D^r^ P. T. Raju, intitulé *Traditionalism and interpretation of experience*, étudie le point de vue des doctrines hindoues, ou du *sanatana dharma*, en se référant principalement à nos ouvrages. L’auteur, tout en se déclarant d’accord avec nous quant au fond, ne voit pas

d'inconvénient à l'emploi d'un mot tel que celui de « philosophie », appliqué par exemple au *Vêdânta ;* il semble n'avoir pas compris les raisons qui nous obligent à écarter certains termes, à cause des idées qu'ils évoquent du fait de l'usage courant, et qui, même si elles ne s'y attachaient pas à l'origine, en sont devenues inséparables ; ceci vaut également pour le mot même de « traditionalisme », qui, comme nous l'avons expliqué, est fort loin d'être synonyme d'« esprit traditionnel », et que nous rejetons absolument pour notre part. Quant à « prouver la vérité de la tradition par les méthodes mêmes qu'emploie le philosophe moderne », comme l'auteur le souhaite dans sa [243] conclusion, on sait assez ce que nous pensons de ce genre de concessions à la mentalité profane. Elles sont tout à fait incompatibles avec le caractère transcendant de la pure doctrine traditionnelle, et nous pouvons dire, sans la moindre exagération, qu'elles vont directement à l'encontre de ce que nous avons en vue réellement.

— Dans ***Action et Pensée*** (n° de juin), signalons un résumé de causeries faites par le Swâmî Siddheswarâ-nanda sur *La Méditation ;* il est à regretter que l'idée de « qualification » y reste plutôt vague, sans aucune précision « technique », et surtout que l'auteur semble accepter les théories « évolutionnistes » et même « transformistes » des modernes. Il est d'ailleurs très vrai que la « méthode n'est qu'un accessoire » et que « l'essentiel est la Libération » ; mais, pour que la méthode soit réellement valable et non « arbitraire », et pour qu'elle puisse conduire véritablement au but, encore faut-il qu'elle soit conforme aux données de la doctrine traditionnelle, dont elle n'est en définitive qu'une application au développement des possibilités de l'être humain.

— Dans ***Action et Pensée*** (n° de décembre), le Swâmî Siddheswarânanda parle de Shrî Aurobindo, à propos de la récente publication de la traduction française de plusieurs de ses livres, dont nous avons rendu compte dernièrement ; il nous semble y avoir, dans la façon dont les choses sont présentées ici, une certaine tendance à essayer de

dépouiller le *Yoga* de son caractère proprement hindou, ce qui est plutôt dangereux, car la plupart des Occidentaux ne seraient que trop facilement tentés d'en conclure que le développement spirituel peut être entrepris et poursuivi en dehors de tout rattachement traditionnel, et cette erreur est déjà trop répandue pour qu'il convienne de l'encourager. Du reste, en voulant se montrer « accommodant » à l'extrême, on dépasse parfois le but qu'on s'était proposé ; ainsi, quand on dit, sans doute pour faire preuve de bienveillance, que « l'Europe possède l'organisation et la hiérarchie », cela ne risque-t-il pas de paraître d'une [244] ironie plutôt amère à tous ceux (et il y en a tout de même quelques-uns parmi les Européens) qui se rendent compte de ce qu'il en est réellement à l'époque actuelle ?

— ***The Art News*** (n° du 17 février, consacré aux « arts du moyen âge ») publie un article de M. Ananda K. Coomaraswamy sur « la nature de l'art médiéval », montrant que celui-ci, pas plus que l'art oriental, ne peut être compris par aucune des façons dont l'esprit moderne envisage l'art, que ce soit le point de vue du « réalisme » ou celui de l'« esthéticisme ». Au moyen âge, « l'art était un genre de connaissance en conformité avec laquelle l'artiste imaginait la forme ou le dessin de l'œuvre à faire, et par laquelle il reproduisait cette forme dans une matière appropriée ». Il n'y avait pas alors de distinction comme celles que font les modernes entre « beaux-arts » et « arts appliqués », entre « art pur » et « art décoratif » ; toute œuvre parfaite en son genre, quelle que fut sa destination, était par la même une œuvre d'art, et cette perfection n'impliquait jamais l'adjonction d' « ornements » inutiles à la fonction que l'objet devait remplir pour répondre à un besoin spirituel ou matériel. Pour comprendre l'art du moyen âge, il faut avant tout comprendre l'esprit de cette époque, c'est-à-dire l'esprit du Christianisme lui-même ; « si l'art a pu être appelé un langage universel, ce n'est pas parce que les facultés sensibles de tous les hommes leur permettent de reconnaître ce qu'ils voient, mais à cause de l'universalité du symbolisme adéquat par lequel s'exprime sa signification », et dont le symbolisme chrétien ne représente qu'un cas particulier, de sorte qu'on est conduit par là, en dernière analyse, jusqu'à la « Tradition universelle et unanime », dont

saint Augustin a parlé comme d'« une Sagesse qui n'a pas été faite, mais qui est maintenant ce qu'elle a toujours été et sera toujours ».

— Dans la ***Nouvelle Revue Française*** (n° de février), M. Jean Grenier publie des *Réflexions sur la pensée indienne,* à propos de quelques livres récents ; elles sont, comme ces livres eux-mêmes, d'esprit très « universitaire », [245] et présentent comme un « raccourci » des réactions des milieux de ce genre vis-à-vis de l'Inde. On conçoit que, pour des gens pénétrés d'« historicisme », il doive être « décourageant », et nous dirons même irritant, « de penser que les plus grands hommes et les plus grands faits de l'Inde soient inconnus ou flottent dans un intervalle de plusieurs siècles » ; est-ce pour réduire ce « flottement » qu'ils s'efforcent toujours d'en diminuer l'antiquité le plus qu'ils peuvent ? Il paraît que « ce sont des Européens, travaillant depuis un siècle seulement, qui ont appris aux Hindous quels étaient leurs grands hommes et leurs grandes œuvres » ; pour ce qui est des « grandes œuvres », la prétention est plutôt extravagante ; quant aux « grands hommes », les Hindous non « modernisés » en laissent volontiers la superstition aux Occidentaux, incapables de comprendre la valeur de l'« anonymat » traditionnel. N'insistons pas sur les réflexions concernant les doctrines, qui équivalent souvent à un aveu d'incompréhension pure et simple (par exemple : « la Vacuité, c'est le Néant, à nos yeux », ou encore l'identification du *Brahma* neutre à « l'Être ») ; mais notons encore, à titre de curiosité, que l'auteur croit que les théosophistes, « pour se rapprocher des Hindous, cherchent à suivre leur chemin », alors que, en réalité, leur mentalité n'est pas moins typiquement occidentale que celle des orientalistes les plus « officiels »… Il y a pourtant, au milieu de tout cela, une déclaration que nous ne pouvons qu'enregistrer avec satisfaction : c'est que, bien que « l'Inde n'ait été bouddhiste que durant très peu de siècles de sa longue histoire » (et encore conviendrait-il de dire qu'elle ne l'a jamais été entièrement), « l'Europe a jusqu'ici connu surtout le Bouddhisme et l'a très mal connu à travers toutes sortes de déformations, depuis Schopenhauer jusqu'à Deussen » ; il est vraiment temps qu'on commence à s'en apercevoir !

Dans le ***Bulletin of the Museum of Fine Arts*** de Boston (n° d'avril), M. Ananda K. Coomaraswamy étudie un émail indien du XVI^e^ siècle, qui représente les dix *Avatâras* de *Vishnu*, avec, pour deux d'entre eux, des particularités qui semblent être assez rares et qu'il est intéressant [246] de noter au point de vue symbolique : le neuvième *Avatâra* est représenté sous la figure de *Jagannâtha*, et le dixième sous celle d'un cheval sans cavalier et portant un parasol, conduit par un personnage qui peut être *Indra*, ce qui rappellerait les anciennes figurations bouddhiques du « grand départ » ; mais ne pourrait-on penser aussi que ce personnage couronné est celui qui, suivant certaines traditions, doit amener *Kalki* de la mystérieuse cité de *Shambala ?* En tout cas, il doit être bien entendu que les rapprochements que l'on peut trouver entre l'iconographie hindoue et bouddhique ne font en réalité que « rétablir une unité fondamentale qui a été obscurcie par la forme pseudo-historique donnée à la légende du Bouddha », au détriment de sa signification originelle et vraiment profonde. Signalons encore, en connexion avec un autre sujet, celui du symbolisme du théâtre, la remarque que le mot *avatarana* est employé pour désigner l'entrée en scène d'un acteur, « qui est une apparition de derrière un rideau et une « manifestation » analogue à celle de l'*Avatâra* sur la scène du monde ». L'explication du rôle des *Avatâras* est, comme on le sait, donnée par Krishna à Arjuna (*Bhagavad-Gîta*, IV, 6-7), dans le dialogue dont la représentation, peut-être pour cette raison même, occupe la position centrale dans l'émail dont il s'agit, comme si Krishna, pour « illustrer » en quelque sorte ses paroles, montrait ainsi à Arjuna tous les autres *Avatâras* réunis autour de lui.

— Le ***Lotus Bleu*** (n° de janvier-février) contient un article de M. G.-E. Monod-Herzen intitulé *Tendances modernes du Yoga*, et ce titre même est assez significatif ; nous dirions plutôt, pour notre part, que certains ont voulu associer au *Yoga* des tendances modernes qui lui sont évidemment étrangères, et l'exemple de Vivêkânanda ne le montre en effet que trop ; quant à Shrî Aurobindo, nous ne pensons vraiment pas qu'on soit en droit de le considérer comme un « moder-

niste », en dépit de certaines ambiguïtés du langage qu’il emploie et des imprudences regrettables de quelques-uns de ses disciples. Ce qui est bon à enregistrer, d’autre part, c’est la déclaration que les théosophistes ont « une attitude opposée à celle que le *Yoga* [247] exige » ; voilà du moins une vérité qui nous paraît incontestable ! Un autre article, signé J. Charpentier, est consacré au *Mânava-Dharma-Shâstra*, et l’on y trouve tout d’abord un essai plutôt étrange d’explication de certains points, notamment de l’institution des castes, par des théories théosophistes sur les « niveaux d’évolution » ; mais il y a ensuite quelque chose qui est encore plus curieux : il paraîtrait qu’il existe actuellement « un courant de propagande en faveur des Lois de Manou dans l’Occident européen » ! Cela est fort invraisemblable, et nous nous demandons s’il ne s’agirait pas encore de quelque nouvelle « contrefaçon » ; mais, si pourtant c’était vrai, nous serions bien d’accord avec l’auteur pour estimer que c’est là une entreprise impossible ; seulement, c’est pour des raisons diamétralement opposées aux siennes : les Lois de Manou ne sont plus applicables, non point parce qu’elles appartiennent à « un passé qui a perdu pour nous sa valeur éducative » (?), mais bien parce que nous vivons dans la confusion des derniers temps du *Kali-Yuga*. L’auteur, qui ignore trop évidemment les lois cycliques, admire le « progrès » en vertu duquel « les lois ne sont plus d’origine divine » et « la science n’est plus une révélation » ; nous disons au contraire, conformément à toutes les doctrines traditionnelles, que ce sont là précisément les marques les plus nettes d’une dégénérescence profane telle qu’il n’est guère possible de tomber plus bas !

[248]

ÉTUDES DE L’HINDOUISME

COMPTE-RENDU DE REVUES

Année 1945-1946

Retour à la table des matières

— Les ***Cahiers du Sud*** ont publié, en juin 1941, un volumineux numéro spécial intitulé *Mélanges sur l’Inde ;* ce titre n’est peut-être pas très heureux en lui-même, mais il faut reconnaître que, en fait, il exprime assez bien le caractère du contenu qui est effectivement très « mélangé » ; c’est d’ailleurs ce qui arrive à peu près inévitablement dans une revue « ouverte » à laquelle manque l’unité de direction doctrinale. La « présentation » elle-même se ressent un peu trop de cet « éclectisme » ; et, en ce qui nous concerne, nous devons dire que, malgré la façon élogieuse dont il est parlé de nous, il semble y avoir là une certaine incompréhension du point de vue auquel nous nous plaçons, et que nous sommes d’ailleurs assez peu flatté de voir notre nom rapproché de certains autres représentants des « attitudes » diverses, mais toutes très occidentales, qui n’ont certes rien de commun avec la nôtre ! L’article liminaire, *Le Message de l’Inde*, par M. Jacques Masui, témoigne assurément d’excellentes intentions, mais l’impression qui s’en dégage est quelque peu confuse, comme si l’auteur avait essayé d’y fusionner différents points de vue qu’il est assez difficile de concilier. La plupart des traductions et un certain nombre d’articles sont dus à M. Jean Herbert et à ses collaborateurs habituels ; comme les sujets qui y sont traités se retrouvent en grande partie dans ses publications récentes, dont nous pensons pouvoir parler prochainement, nous ne les examinerons pas ici en détail. Parmi les autres articles,

Inde et Occident, signé Satyanârâyana, est une appréciation très juste de la civilisation occidentale moderne et de l'effet plutôt désagréable qu'elle produit sur les Orientaux qui entrent en contact avec elle pour la première fois. Un long *Aperçu du développement religieux et philosophique de l'Inde brâhmanique*, signé seulement des initiales G. B., n'est au fond comme le titre même peut du reste le faire prévoir, qu'une sorte de résumé des conceptions orientalistes dans ce qu'elles ont de plus contraire à l'esprit traditionnel hindou. Dans *Les « Mystères » du Yoga*, le Swâmî Pavitrânanda a grandement [249] raison de s'opposer aux imaginations plus ou moins extravagantes des amateurs de « pouvoirs » et de « phénomènes », mais non pas de vouloir y substituer des vues d'un « simplisme » un peu trop moderne ; et dans *Les fondements philosophiques du Yoga*, le professeur Akshaya Kumar Banerji s'en tient à un point de vue beaucoup trop « philosophique », en effet, pour pouvoir vraiment rendre compte de choses qui sont en réalité d'un tout autre ordre ; dans tout cela, le caractère proprement initiatique du *Yoga*, qui en constitue pourtant tout l'essentiel, est complètement perdu de vue. Nous préférons de beaucoup, dans le domaine particulier où elle se tient, l'étude de M. René Daumal intitulée *Pour approcher l'art poétique hindou*, qui expose brièvement, mais clairement, les principes généraux de cet art. *La science d'aujourd'hui et la pensée traditionnelle de l'Inde*, par M. F. Le Lionnais, est vraiment bien sommaire et bien faible, et il y aurait eu assurément bien d'autres choses à dire à ce sujet. Par contre, l'article de M. Émile Dermenghem sur *L'Inde et l'Islam* est fort intéressant, et il faut seulement regretter que le cadre dans lequel il a dû le faire tenir ne lui ait pas permis de donner à certaines des considérations qu'il renferme tout le développement qu'elles auraient mérité. Avec les *Réflexions sur la mentalité indienne dans ses rapports avec la nôtre* de M. Jean Grenier, nous revenons, pour la plus grande partie tout au moins, aux opinions courantes des orientalistes. Vers la fin du volume, sous le titre *Au seuil de l'Inde*, M. Benjamin Fondane commence par protester très justement contre l'ignorance dont les historiens plus ou moins « officiels » de la philosophie font preuve à l'égard de beaucoup de doctrines anciennes de l'occident, et précisément de celles qui seraient les plus dignes d'intérêt, ce qu'on pourrait cependant excuser, à notre avis, en faisant remarquer que ces doctrines sont effectivement au-delà du point de vue de la philosophie, du moins telle qu'on l'entend aujourd'hui, de sorte qu'elles n'ont pas à figurer dans son histoire ; malheureusement,

tout cela n'est que pour arriver à prétendre que, contrairement à ce qu'en pensent les autres collaborateurs, l'Occident n'a rien à envier à l'Inde sous le rapport intellectuel, comme si, dans l'état actuel des choses, une tradition toujours vivante pouvait se comparer avec [250] des traditions mortes depuis longtemps et, de l'aveu même de l'auteur à peu près entièrement oubliées des Occidentaux actuels !

— ***Zalmoxis***, « revue des études religieuses » dirigée par M. Mircea Eliade, a donné deux numéros, ou plutôt deux volumes, datés respectivement de 1938 et 1939, mais qui en réalité ont paru un peu plus tard. Le Tome I contient l'étude de M. A. K. Coomaraswamy sur *The Philosophy of Mediaeval and Oriental Arts*, dont nous avons parlé en son temps (numéro de juin 1939), et qui est tout ce que nous avions connu alors de cette publication. — Dans le même volume, M. Raffaele Pettazzoni étudie *Le corps parsemé d'yeux*, c'est-à-dire les cas assez nombreux, et appartenant à des traditions très diverses, de divinités ou de personnages mythiques figurés avec des yeux multiples. Il reconnaît justement que ce symbolisme est lié à « l'idée de l'omniprésence et de l'omniscience de Dieu » ; cependant, il semble n'y voir en définitive qu'une représentation du « ciel nocturne », les yeux étant identifiés aux étoiles ; mais alors, même en admettant cette explication il resterait encore à se demander ce que symbolise le « ciel nocturne » lui-même… Ajoutons tout de suite, pour n'avoir pas à revenir sur ce sujet, que, dans le Tome II, une note de M. Coomaraswamy met parfaitement les choses au point : il fait remarquer avant tout que les formes divines dont il s'agit sont toutes « solaires », ce qui indique qu'en réalité les yeux correspondent aux rayons du Soleil, « du point de vue de notre multiplicité, le Soleil est au centre d'une sphère cosmique, vers les limites de laquelle ses innombrables rayons s'étendent dans toutes les directions », et « c'est par le moyen de ces rayons qu'il connaît les formes exprimées vers lesquelles ils s'étendent », ce qui permet de les assimiler à autant d'yeux ; il ne faut d'ailleurs pas oublier que « c'est un être unique qui a des yeux multiples, le nombre dépendant de notre point de vue, et non pas de l'être lui-même ». M. Coomaraswamy relève aussi une erreur assez singulière qui, à propos d'un passage du Talmud de Babylone, a fait prendre l'« Ange de la Mort » pour Satan ; il s'agit [251] là de deux « enti-

tés » tout à fait distinctes. — Dans un article sur *Le culte de l'étendard chez les Scythes et dans l'Inde*, M. J. Przyluski remarque que certaines colonnes, qui « étaient probablement en relation avec l'axe cosmi-que » ont reçu parfois « le nom de *dhwaja* qui dési-gne généralement un étendard mobile » ; mais, chose assez étonnante après cette constatation, il ne semble pas se rendre compte nettement que la hampe de tout éten-dard est effectivement, aussi bien que la colonne (et plus spécialement la colonne isolée), un symbole axial. Quant à la question des « étendards fixes » et des « étendards mobiles », elle nous paraît en somme assez claire : l'éten-dard fixe, dressé habituellement auprès d'un Temple et assez haut pour « le dominer à la façon d'un minaret », était un mât exactement comparable à celui d'un *stûpa* (et nous pourrions dire aussi à celui d'un char ou d'un navire, car le symbolisme est le même dans tous les cas) ; l'étendard mobile (dont la hampe était le plus souvent une lance, autre symbole axial bien connu) n'était au fond qu'un « substitut » de l'étendard fixe, destiné à accompa-gner les armées en campagne, ce qui évidemment ne lui enlevait pas davantage son caractère de symbole de l'« axe cosmique » que le déplacement d'un sanctuaire également mobile et suivant les pérégrinations d'un peuple nomade, comme dans le cas du Tabernacle des Hébreux, n'enlevait à ce sanctuaire son caractère d'image du « Centre du Monde ». – Nous noterons simplement un article de M. Carl Hentze sur *Le culte de l'Ours et du Tigre et le T'ao-tié*, sans y insister pour le moment, car nous nous proposons de revenir prochainement sur la question du symbolisme du *T'ao-tié* et des autres figurations similaires. — *Buddha and The Sun God*, par M. Benjamin Rowland, fait ressortir, à propos d'une peinture découverte en Afghanistan, le caractère « solaire » de Bouddha, rendu particulièrement sensible par l'iconographie, ainsi que M. Coomaraswamy l'a montré dans divers travaux. Il est intéressant de noter que, dans certaines séries de scènes de la vie de Bouddha, la place de la naissance est tenue par une représentation de Surya et de son char, ce qui se réfère évidemment à l'idée de l'*Avatâra*. – Un article de M. Mircea Eliade, intitulé *Metallurgy, Magic and Alchemy*, n'est guère qu'un recueil de faits de tout genre se rapportant [252] aux sujets indiqués par le titre, et dont il ne se dégage aucune conclusion bien nette : certains de ces faits, concernant les forgerons, pourraient servir d'« illustration » à ce que nous avons écrit à propos de la métallurgie dans notre récent livre (*Le Règne de la Quantité et les signes des*

Temps, ch. XXII). Nous devons signaler une erreur véritablement extraordinaire, qui est d'ailleurs due, à ce qu'il paraît, à R. Eisler, et qui est de nature à jeter quelque suspicion sur la valeur des travaux de celui-ci : *Kaabah* est pris pour le nom de la « pierre noire », ce qui n'a aucun sens, car cette pierre n'est nullement cubique ; c'est l'édifice dans un des angles duquel elle est enchâssée qui est appelé *Kaabah* parce qu'il a la forme d'un cube ; et, par surcroît, cette soi-disant « pierre *Kaabah* » devient ensuite une « déesse *Kaabah* », laquelle n'a certainement jamais existé ! Il n'est d'ailleurs pas bien difficile de deviner de quoi il s'agit, car on cite à ce propos un ouvrage de R. Eisler intitulé *Kuba-Kybele ;* malheureusement, c'est là un rapprochement tout aussi fantaisiste que ceux que nous avons rencontrés ailleurs de la même Cybèle avec la « Kabbale » et avec une « cavale » ; étymologiquement, Cybèle, comme *Pârvatî* dans l'Inde, n'est pas autre chose que la « déesse de la montagne » ; et nous ajouterons que, dans le symbolisme, la montagne est toujours représentée sous une forme conique et non pas cubique, ou si l'on veut, en projection verticale, comme un triangle et non comme un carré. — M. Jean Coman consacre un long article à *Orphée, civilisateur de l'humanité* (nous aurions plutôt dit d'une certaine partie de l'humanité), mais il ne réussit à en donner qu'une idée bien « affadie » et il ne résout aucune question vraiment importante ; même les passages où il est fait allusion aux Mystères et à l'initiation (car enfin, il fallait bien les mentionner malgré tout) ne jettent pas la moindre lueur sur le sens profond de l'Orphisme. Chose curieuse, l'auteur, parlant des « hommes primitifs » civilisés par Orphée, ne paraît pas se douter le moins du monde que ces hommes plus ou moins sauvages (et peut-être y a-t-il tout de même quelque exagération à en faire des « cannibales »), bien loin d'être « primitifs », en réalité, appartenaient déjà à l'« âge de fer ». — Nous n'insisterons pas sur quelques articles « folkloriques », contenus dans ce volume et dans [253] les suivants, qui n'ont qu'un caractère purement documentaire et un intérêt surtout local.

— Le Tome II de ***Zalmoxis*** débute par l'étude de M. Coomaraswamy sur *Swayamâtrinnâ : Janua Cœli*, dont nous parlons plus amplement par ailleurs. Viennent ensuite deux articles sur le dieu gète *Zalmoxis* dont le nom sert de titre à la revue : dans le premier, M. Carl

Clemen semble vouloir y voir surtout un « dieu de la végétation », conformément aux conceptions « naturistes » mises à la mode par Frazer. Dans le second article, M. Jean Coman examine la question de savoir s'il s'agit vraiment d'un dieu ou d'un « prophète », et il incline à conclure que *Zalmoxis* aurait été d'abord un homme et qu'il n'aurait été « divinisé » que par la suite, ce qui nous paraît être en quelque sorte un renversement de la réalité : en fait, il n'y a rien d'étonnant à ce que le « prophète », ou plus exactement le chef suprême qui était à la fois « roi et grand-prêtre », avant la séparation des deux pouvoirs, ait reçu le nom du principe (désigné, suivant l'étymologie la plus vraisemblable, comme le « Seigneur des hommes », ce qu'on pourrait rapprocher, en temps que nom divin, de l'expression identique qui se trouve dans la dernière *sûrah* du Qorân) dont il était le représentant et qu'il « incarnait » d'une certaine façon dans le monde humain ; ce nom, appliqué ainsi secondairement à un homme, était donc proprement celui d'une fonction, et non d'un individu, et c'est ce qui explique qu'il ait pu y avoir, non pas un seul homme, mais toute une succession d'hommes portant le nom de Zalmoxis. M. Mircea Eliade étudie, à propos d'une publication de M. N. Cartojan, *Les livres populaires dans la littérature roumaine ;* il y a là, sur les origines du folklore, certaines réflexions qui ne manquent pas de justesse au fond, encore que la façon dont elles sont exprimées ne soit pas à l'abri de tout reproche : parler de « laïcisation » du « fantastique » paraît plutôt étrange, mais, quand on ajoute que cette « laïcisation » est une « dégradation », nous comprenons qu'il s'agit d'une dégénérescence due à la « vulgarisation » de quelque chose qui était primitivement d'un tout autre ordre, ce qui, sans être [254] encore suffisamment précis, est tout au moins conforme à la vérité (toutes réserves faites d'ailleurs au sujet du « fantastique », qui, à vrai dire, ne paraît tel que du fait de l'incompréhension de sa signification symbolique). Ce qui, par contre, est véritablement stupéfiant, pour quiconque possède quelques notions traditionnelles, c'est qu'on puisse taxer « d'infantilisme » des légendes telles que celle du « Bois de la Croix », que nous transcrivons ici parce que son symbolisme assez transparent nous paraît être de nature à intéresser nos lecteurs : « Après qu'Adam eut été enterré avec la couronne sur la tête, de la couronne poussa un arbre, haut et merveilleux, dont le tronc se divisa en trois grandes branches. Celles-ci se réunirent, pour se séparer et s'unir à nouveau, et ainsi de suite jusqu'à sept fois. C'est avec le bois de cet arbre qu'on fit la croix sur laquelle

le Sauveur fut crucifié ». Ne retrouve-t-on pas nettement, dans la description de la croissance de cet arbre mystérieux (qui est, cela va sans dire, essentiellement « axial »), les trois *nâdîs* principales et les sept *chakras* de la tradition hindoue ? — De M. Mircea Eliade également, des *Notes sur le symbolisme aquatique*, qui semblent d'ailleurs n'être qu'un début, car il y est seulement question des coquilles et des perles, et de leurs usages rituels basés sur le sens de « fécondité » ou de « fertilité » qui leur est généralement reconnu, et qui est mis en rapport non seulement avec la naissance dans l'acception ordinaire de ce mot, mais aussi avec la « seconde naissance » dans les rites initiatiques, et même, dans les rites funéraires, avec la « résurrection » et par suite avec l'immortalité.

— Dans le ***Journal of the American Oriental Society*** (1941), M. A. K. Coomaraswamy étudie le sens du terme sanscrit *Lîlâ*, qui signifie proprement « jeu », et qui est appliqué notamment à l'activité divine : cette conception est d'ailleurs loin d'être particulière à l'Inde, et on la trouve aussi exprimée très nettement, par exemple, chez Eckhart et Boehme. Platon, s'il ne décrit pas expressément l'activité divine comme un jeu, dit du moins que nous sommes les « jouets » de Dieu, ce qui peut être illustré par [255] le mouvement des pièces du jeu d'échecs, et surtout par le jeu des marionnettes (le fil auquel celles-ci sont suspendues et qui les fait mouvoir étant une image du *sûtrâtmâ* dont nous parlons par ailleurs). Dans tous les cas, le « jeu » diffère du « travail » en ce qu'il est une activité spontanée, qui n'est due à aucun besoin et n'implique aucun effort, ce qui convient aussi parfaitement que possible à l'activité divine ; et l'auteur rappelle en outre, à ce propos, que les jeux avaient, à l'origine, un caractère sacré et rituel. Il montre ensuite, par des considérations linguistiques, que le prototype symbolique de cette conception se trouve dans le mouvement du feu ou de la lumière, exprimé par le verbe *lêlây* auquel le mot *lîlâ* est rattaché ; le « jeu » d'une flamme ou d'une lumière vibrante est un symbole adéquat de la manifestation de l'Esprit.

— Dans le ***Journal of Philosophy*** (n° du 24 septembre 1942), M. Coomaraswamy revient sur le même sujet dans une note intitulée *Play and Seriousness ;* l'Esprit ou le « Soi » n'est pas affecté par le sort des véhicules de différents ordres par le moyen desquels il se manifeste, et ceci entraîne naturellement, pour celui qui en a conscience, le désintéressement ou le détachement à l'égard de l'action et de ses fruits, au sens où l'entend la *Bhagavad-Gitâ ;* mais, si ce désintéressement nous amène à considérer la vie comme un jeu, ce serait une erreur de vouloir opposer cette attitude au « sérieux » qui caractérise le travail. Dans le jeu, il n'y a rien d'autre à gagner que « le plaisir qui parfait l'opération » et aussi la compréhension de ce qui, en réalité, constitue proprement un rite ; mais ce n'est pas à dire que nous devions jouer avec insouciance, ce qui ne s'accorderait qu'avec le point de vue profane et anormal des modernes qui regardent les jeux comme insignifiants en eux-mêmes. Nous jouons un rôle déterminé par notre propre nature, et notre seule préoccupation doit être de le bien jouer, sans égard au résultat ; l'activité divine est appelée un « jeu » parce qu'elle ne peut avoir pour fin une utilité quelconque, et c'est dans le même sens que notre vie peut aussi devenir un jeu ; mais, à ce niveau, le « jeu » et le « travail » ne peuvent plus aucunement être distingués l'un de l'autre.

[256]

— Dans cette même revue, nous signalerons aussi un article intitulé *The Postulate of an Impoverished Reality* et signé Iredell Jenkins, où se trouvent des vues qui concordent d'une façon assez remarquable avec celles que nous avons exposées nous-même : le postulat qui domine l'esprit moderne, c'est celui d'une prétendue « simplicité » de la nature, qui correspond à la conception cartésienne des idées « claires et distinctes » ; et qui est d'ailleurs commun aux rationalistes et aux empiristes ; l'« appauvrissement de la réalité », qui en est une conséquence, est la réduction de toutes choses au point de vue quantitatif. Ce postulat implique avant tout la négation d'un domaine de l'être distinct de celui du devenir : pour ceux qui l'admettent, le monde physique est un tout complet et se suffisant à lui-même, d'où la concep-

tion mécaniste et matérialiste de la nature, et aussi la négation de toute finalité. En s'imposant à la mentalité générale, cette conception a eu pour résultat l'établissement d'un véritable matérialisme de fait, même chez ceux qui admettent encore théoriquement l'existence de quelque chose d'un autre ordre, mais qui le considèrent pratiquement comme inconnaissable et par suite comme négligeable ; l'auteur n'oublie pas d'indiquer la part de la suggestion dans la diffusion d'un tel état d'esprit, bien qu'il n'aille peut-être pas assez loin en ce sens, car il ne paraît pas se demander si ceux qui propagèrent et « popularisèrent » cette conception étroitement bornée de la réalité, et dont il ne met d'ailleurs pas la bonne foi en doute, n'étaient pas eux-mêmes suggestionnés avant de suggestionner les autres à leur tour : les véritables « architectes de la pensée moderne » ne sont sans doute pas ceux qui se montrent ainsi au dehors… Quoi qu'il en soit, les choses en sont arrivées à un tel point que l'expérience elle-même n'est plus reconnue comme valable que dans la mesure où elle s'accorde avec le postulat de la « réalité appauvrie », dans lequel il est assurément très juste de voir la cause principale de l'incapacité de la pensée moderne à donner une véritable explication de quoi que ce soit. Ajoutons que, si on ne se limitait pas au seul domaine philosophique, on pourrait découvrir encore bien d'autres applications du même postulat, qui toutes confirmeraient et renforceraient cette conclusion ; en effet, cet « appauvrissement », qui tend à vider [257] toutes choses de leur signification, n'est-il pas, au fond et tout d'abord, ce qui caractérise essentiellement le point de vue profane lui-même dans toute sa généralité ?

— Dans la revue ***Asia and the Americas*** (n° de mars 1943), un article de M. Coomaraswamy intitulé *Am I my Brother's Keeper ?* est une excellente critique de la façon dont les Occidentaux modernes prétendent imposer partout ce qu'ils appellent « la civilisation ». Il y dénonce énergiquement, en citant à l'appui un bon nombre d'opinions concordantes, les méfaits de cette « occidentalisation » qui se fait de plus en plus envahissante dans tous les domaines, et qui ne tend qu'à détruire tout ce qui a une valeur réellement qualitative pour y substituer ce qui répond à son propre « idéal » exclusivement quantitatif et matériel, si bien qu'il n'est pas exagéré de la caractériser comme un

véritable « meurtre ». Ce n'est certes pas par une « propagande » quelconque, visant à une uniformisation extérieure, qu'un rapprochement réel entre les peuples, et plus particulièrement entre l'Orient et l'Occident, pourra jamais être obtenu, bien au contraire ; c'est seulement par un accord sur les principes et ce sont précisément les principes qui, à tous les points de vue, font entièrement défaut à la civilisation occidentale moderne.

— Dans la même revue (n° de février 1944), M. Coomaraswamy, sous le titre *The Bugbear of Literacy*, revient plus spécialement sur cet aspect du prosélytisme occidental qui, partant du préjugé suivant lequel la « culture » consiste avant tout à savoir lire et écrire, veut imposer chez les peuples les plus différents, une certaine sorte d'instruction élémentaire et uniforme qui ne saurait avoir pour eux la moindre valeur, parce qu'elle est, en réalité, étroitement liée aux conditions spéciales de civilisation quantitative de l'Occident moderne. C'est là encore un moyen de détruire les civilisations qui reposent sur de toutes autres bases, en faisant disparaître plus ou moins rapidement tout ce qui a toujours fait l'objet d'une transmission [258] orale, c'est-à-dire, en fait, ce qui en constitue tout l'essentiel. Loin d'aider à une compréhension réelle et tant soit peu profonde de quelque vérité que ce soit, l'« éducation » européenne ne fait que des hommes entièrement ignorants de leur propre tradition (et, au fond, c'est bien contre la tradition sous toutes ses formes qu'est nécessairement dirigée toute entreprise spécifiquement moderne) ; aussi, dans bien des cas, est-ce seulement chez les « illettrés », ou ceux que les Occidentaux et les « occidentalisés » considèrent comme tels, qu'il est encore possible de retrouver la véritable « culture » (s'il est permis d'employer ce même mot autrement que dans le sens tout profane qu'on lui donne d'ordinaire) de tel ou tel peuple… avant qu'il ne soit trop tard et que l'envahissement occidental n'ait achevé de tout gâter. L'auteur fait un intéressant rapprochement entre la signification réelle de la transmission orale et la doctrine platonicienne de la « réminiscence » ; et il montre aussi, par des exemples appropriés, à quel point la valeur symbolique et universelle du langage traditionnel échappe aux modernes et est étrangère à leur point de vue « littéraire », qui réduit les « figures de pensée », à n'être plus que de simples « figures de mots ».

— Dans le ***New Indian Antiquary*** (n° de décembre 1939), sous le titre *The Reinterpretation of Buddhism*, M. A. K. Coomaraswamy examine certains des points principaux sur lesquels doit être rectifiée la conception qu'on s'était faite jusqu'ici du Bouddhisme, qui en réalité ne fut d'ailleurs tant admiré en Europe que parce qu'il avait été fort mal compris. Mrs Rhys Davids a contribué par ses récents livres à cette rectification, particulièrement en ce qui concerne l'interprétation d'*anattâ*, qui n'implique aucunement une négation de l'*Âtmâ* comme on l'a si souvent prétendu, mais qui ne peut se comprendre véritablement que par la distinction du « Grand *Âtmâ* » et du « petit *Âtmâ* », c'est-à-dire en somme du « Soi » et du « moi » (quels que soient les termes qu'on préférera adopter pour les désigner dans les langues occidentales, et parmi lesquels celui d'« âme » est surtout à éviter comme donnant lieu à d'innombrables confusions) ; et c'est du second seulement [259] qu'il est nié qu'il possède une réalité essentielle et permanente. Quand il est dit de l'individualité, envisagée dans sa partie psychique aussi bien que dans sa partie corporelle, que « ce n'est pas le Soi », cela même suppose qu'il y a un « Soi », qui est l'être véritable et spirituel entièrement distinct et indépendant de ce composé qui lui sert seulement de véhicule temporaire, et dont il n'est point un des éléments composants ; et en cela, au fond le Bouddhisme ne diffère nullement du Brâhmanisme. Aussi, l'état de l'*arhat*, qui est libéré du « moi » ou du « petit *âtmâ* », ne saurait-il en aucune façon être regardé comme une « annihilation » (chose qui est d'ailleurs proprement inconcevable) ; il a cessé d'être « quelqu'un », mais, par cela même, il « est » purement et simplement ; il est vrai qu'il n'est « nulle part » (et ici Mrs Rhys Davids paraît s'être méprise sur le sens où il faut l'entendre), mais parce que le « Soi » ne saurait évidemment être soumis à l'espace, non plus qu'à la quantité ou à toute autre condition spéciale d'existence. Une autre conséquence importante est que, dans le Bouddhisme pas plus que dans le Brâhmanisme, il ne peut y avoir place pour une « prétendue réincarnation » : le « moi » étant transitoire et impermanent, cesse d'exister par la dissolution du composé qui le constituait, et alors il n'y a rien qui puisse réellement se « réincarner » ; l'« Esprit » seul peut être conçu comme « transmigrant », ou comme passant d'une « habitation » à une autre, mais précisément

parce qu'il est, en lui-même, essentiellement indépendant de toute individualité et de tout état contingent. — Cette étude se termine par un examen du sens du mot *bhû*, pour lequel Mrs Rhys Davids a insisté trop exclusivement sur l'idée de « devenir », bien que celle-ci y soit d'ailleurs souvent contenue en effet, et sur celui du mot *jhânâ* (en sanscrit *dhyânâ*), qui n'est pas « méditation », mais « contemplation », et qui, étant un état essentiellement actif, n'a rien de commun avec une « expérience mystique » quelconque.

Le ***New Indian Antiquary*** (n° d'avril 1940) a publié une importante étude de M. Coomaraswamy, intitulée *Akim-channâ : selfnaughting*, qui se rapporte encore à un sujet [260] connexe de la question d'*anattâ*, et traité surtout ici au point de vue du parallélisme qui existe à cet égard entre les doctrines bouddhique et chrétienne. L'homme a deux *âtmâs*, au sens qui a été indiqué précédemment, l'un rationnel et mortel, l'autre spirituel et qui n'est en aucune façon conditionné par le temps ou l'espace ; c'est le premier qui doit être « anéanti », ou dont l'homme doit parvenir à se libérer par la connaissance même de sa véritable nature. Notre être réel n'est aucunement engagé dans les opérations de la pensée discursive et de la connaissance empirique (par lesquelles la philosophie veut ordinairement prouver la validité de notre conscience d'être, ce qui est proprement antimétaphysique) ; et c'est à cet « esprit » seul, distingué du corps et de l'âme, c'est-à-dire de tout ce qui est phénoménal et formel, que la tradition reconnaît une liberté absolue, qui, s'exerçant à l'égard du temps aussi bien que de l'espace, implique nécessairement l'immortalité. Nous ne pouvons résumer les nombreuses citations établissant aussi nettement que possible que cette doctrine est chrétienne aussi bien que bouddhique (on peut dire que, en fait, elle est universelle), ni les textes précisant plus spécialement la conception d'*âkimchannâ* sous sa forme bouddhique ; nous signalerons seulement que l'anonymat est envisagé comme un aspect essentiel d'*âkimchannâ*, ce qui est en rapport direct avec ce que nous avons nous-même exposé (*Le Règne de la Quantité et les Signes des Temps*, ch. IX, où nous avons d'ailleurs mentionné l'article dont il est question présentement) sur le sens supérieur de l'anonymat et sur son rôle dans les civilisations traditionnelles.

— Dans le ***New Indian Antiquary*** également (n° de juin 1943), le même auteur, dans un article sur *Unâ-tiriktan and Atyarichyata*, montre, par l'étude du sens de ces termes et de l'emploi qui en est fait dans les textes vêdiques, que *Prajâpati*, comme Producteur et Régent des êtres manifestés, doit être regardé comme « une syzygie de principes conjoints, masculin et féminin », qui sont représentés symboliquement comme un « plein » et un « vide », et qui sont aussi mis en correspondance avec le [261] Soleil et la Lune. Ceci est en rapport, notamment, avec le symbolisme du « vaisseau plein » ou du « vase d'abondance », dont le Graal est une des formes, et dont le caractère « solaire » est plus particulièrement manifeste dans le rituel hindou.

— Dans la ***Review of Religion*** (n° de novembre 1941), M. Coomaraswamy consacre une note à *The « E » at Delphi*, qu'il explique en connexion avec les rites initiatiques et avec la question « qui es-tu ? » posée à celui qui se présente à la « porte solaire ». Le « Connais-toi toi-même » (*gnôthi seauton*) doit être interprété, à cet égard, comme une expression indirecte de cette question posée par Apollon ou le dieu « solaire », et le *E*, équivalent à *ei* selon Plutarque, donne la réponse sous une forme énigmatique : « Tu es », c'est-à-dire : « Ce que Tu es (le Soleil), Je le suis » ; aucune autre réponse véritable ne pourrait en effet être donnée par quiconque est, comme il est dit dans le *Jaiminiya Upanishad Brâhmana* (I, 6, 1), « qualifié pour entrer en union avec le Soleil ».

— Dans la même revue (n° de janvier 1942), sous le titre *Eastern Religions and Western Thought*, M. Coomaraswamy, à propos d'un volume publié par Sir S. Radha-krishnan, fait ressortir les concordances qui existent entre toutes les formes de la tradition, qu'elles soient orientales ou occidentales, et qui sont telles que les textes de n'importe quel « dialecte du langage de l'esprit » peuvent être employés pour expliquer et éclairer ceux d'un autre, indépendamment de

toute considération de temps ou de lieu. En même temps, il montre aussi, par des exemples portant sur des points précis, que Sir S. Radhakrishnan a malheureusement, « par éducation ou par tempérament, une mentalité beaucoup plus européenne qu’indienne », allant jusqu’à accepter sans hésitation l’idée moderne de « progrès » avec toutes ses conséquences, et à vouloir expliquer des choses telles que l’organisation des castes non par la doctrine hindoue, mais par les actuelles théories « sociologiques ». Il ne faut pas oublier que ce qui distingue essentiellement l’Orient de l’Occident moderne, [262] c’est que l’Orient conserve encore consciemment les bases métaphysiques de la vie, tandis que l’Occident moderne est ignorant de la métaphysique traditionnelle (qu’il confond avec la « philosophie » comme le fait Radhakrishnan lui-même), et est en même temps activement et consciemment antitraditionnel.

— Dans la même revue encore (n° de novembre 1942), *On Being in One’s Right Mind*, par M. Coomaraswamy également, est une explication du véritable sens du terme grec *metanoia*, qu’on rend communément et très insuffisamment par « repentir » et qui exprime en réalité, un changement de *noûs*, c’est-à-dire une métamorphose intellectuelle. C’est là aussi, au fond, le sens originel du mot « conversion », qui implique une sorte de « retournement », dont la portée dépasse de beaucoup le domaine simplement « moral », où on en est venu à l’envisager presque exclusivement ; *metanoia* est une transformation de l’être tout entier, passant « de la pensée humaine à la compréhension divine ». Toutes les doctrines traditionnelles montrent que le « mental » dans l’homme est double, suivant qu’on le considère comme tourné vers les choses sensibles, ce qui est le mental pris dans son sens ordinaire et individuel, ou qu’on le transpose dans un sens supérieur, où il s’identifie à l’*hêgemôn* de Platon ou à l’*antaryâmî* de la tradition hindoue ; la *metanoia* est proprement le passage conscient de l’un à l’autre, d’où résulte en quelque sorte la naissance d’un « nouvel homme » ; et la notion et la nécessité de cette *metanoia* sont, avec des formulations diverses, mais équivalentes en réalité, unanimement affirmées par toutes les traditions.

— Dans le ***Harvard Journal of Asiatic Studies*** (n° de février 1942), M. A. K. Coomaraswamy a publié une importante étude, *Atmayajna : Self-sacrifice*, dont l'idée principale, justifiée par de multiples références aux textes traditionnels, est, comme on aura déjà pu le comprendre par les citations que nous en faisons par ailleurs, que tout [263] sacrifice est en réalité un « sacrifice de soi-même », par identification du sacrifiant à la victime ou à l'oblation. D'autre part, le sacrifice étant l'acte rituel par excellence, tous les autres participent de sa nature et s'y intègrent en quelque sorte, si bien que c'est lui qui détermine nécessairement tout l'ensemble de la structure d'une société traditionnelle, où tout peut être considéré par là même comme constituant un véritable sacrifice perpétuel. Dans cette interprétation sacrificielle de la vie, les actes, ayant un caractère essentiellement symbolique, doivent être traités comme des supports de contemplation (*dhiyâlamba*), ce qui suppose que toute pratique implique et inclut une théorie correspondante. Il est impossible de résumer tout ce qui est dit, à cette occasion, sur l'*Agnihostra*, sur le *Soma*, sur le « meurtre du Dragon » (symbolisant la domination du « moi » par le « Soi »), sur la signification de certains termes techniques importants, sur la survivance « folklorique » des rites traditionnels, et sur bien d'autres questions encore. Nous nous contenterons de reproduire quelques passages se rapportant plus particulièrement à la conception traditionnelle de l'action : « Les actes de toutes sortes sont réduits à leurs paradigmes ou archétypes, et rapportés par là à Celui dont procède toute action ; quand la notion que « c'est moi qui suis l'agent » a été surmontée et que les actes ne sont plus « nôtres », quand nous ne sommes plus « quelqu'un », alors ce qui est fait ne peut pas plus affecter notre essence qu'il n'affecte l'essence de Celui dont nous sommes les organes ; c'est en ce sens seulement, et non en essayant vainement de ne rien faire, que la chaîne causale du destin peut être brisée… Si le sacrifice est en dernière analyse une opération intérieure, cela n'implique aucune dépréciation des actes physiques qui sont les supports de la contemplation. La priorité de la vie contemplative ne détruit pas la validité réelle de la vie active, de même que, dans l'art, la primauté de l'*actus primus* libre et imaginatif ne supprime pas l'utilité de l'*actus secundus* manuel… Il est vrai que, comme le maintient le *Vêdânta*, aucun moyen n'est capable de faire atteindre à l'homme sa

fin ultime, mais il ne faut jamais oublier que les moyens sont préparatoires à cette fin ».

[264]

— Dans la même revue (n° d'août 1944), une étude de Dona Luisa Coomaraswamy, *The Perilous Bridge of Welfare*, se rapporte, comme son titre l'indique, au symbolisme du pont, qui se retrouve sous une forme ou sous une autre dans toutes les traditions. Nous nous bornons pour le moment à la mentionner sans y insister davantage, car, ayant l'intention de consacrer à ce sujet un article spécial, nous aurons par là même l'occasion d'y revenir plus amplement.

— Le ***Journal of the American Oriental Society*** (supplément au n° d'avril-juin 1944) a publié deux études de M. Coomaraswamy, dont la première est intitulée : *Recollection, Indian and Platonic ;* il s'agit de la « réminiscence » platonicienne et de son équivalent dans les traditions hindoue et bouddhique. Cette doctrine, suivant laquelle ce que nous appelons « apprendre » est en réalité « se souvenir », implique que notre « connaissance » n'est que par participation à l'omniscience d'un principe spirituel immanent, de même que le beau est tel par participation à la Beauté, et que tout être est une participation à l'Être pur. Cette omniscience est corrélative de l'omniprésence intemporelle ; il ne saurait donc être question d'une « prescience » du futur comme tel, par laquelle notre destinée serait décrétée arbitrairement, et c'est de cette fausse conception que proviennent toutes les confusions à ce sujet. Il n'y a là pas plus de connaissance du futur que du passé, mais seulement celle d'un « maintenant » ; l'expérience de la durée est incompatible avec l'omniscience, et c'est pourquoi le « moi » empirique est incapable de celle-ci. D'autre part, dans la mesure où nous sommes capables de nous identifier avec le « Soi » omniscient, nous nous élevons au-dessus des enchaînements d'événements qui constituent la destinée ; ainsi cette même doctrine de la connaissance par participation est inséparablement liée à la possibilité de la libération des couples d'opposés, dont le passé et le futur,

l'« ici » et le « là » ne sont que des cas particuliers. Comme l'a dit Nicolas de Cusa, « le mur du Paradis où Dieu réside est fait de ces contraires, entre lesquels passe la voie étroite qui en permet l'accès » ; en d'autres termes, notre voie passe à travers le « maintenant » et le « nulle [265] part » dont aucune expérience empirique n'est possible, mais le fait de la « réminiscence » nous assure que la Voie est ouverte aux compréhenseurs de la Vérité. — La seconde étude, *On the One and Only Transmigrant*, est en quelque sorte une explication de la parole de Shankarâchârya suivant laquelle « il n'y a véritablement pas d'autre transmigrant (*samsârî*) qu'*Ishwara* ». Le processus de l'existence contingente ou du devenir, dans quelque monde que ce soit, est une « réitération de mort et de naissance » ; la Délivrance (*Moksha*) est proprement la libération de ce devenir. Dans la doctrine traditionnelle, il n'est aucunement question de « réincarnation », à moins qu'on ne veuille entendre simplement par là la transmission des éléments du « moi » individuel et temporel du père à ses descendants. La transmigration est tout autre chose : quand un être meurt, le « Soi », qui est d'ordre universel, transmigre (*samsarati*), c'est-à-dire qu'il continue à animer des existences contingentes, dont les formes sont prédéterminées par l'enchaînement des causes médiates. La Délivrance n'est pas pour notre « moi », mais pour ce « Soi » qui ne devient jamais « quelqu'un », c'est-à-dire qu'elle n'est pour nous que quand nous ne sommes plus nous-mêmes, en tant qu'individus, mais que nous avons réalisé l'identité exprimée par la formule upanishadique « tu es Cela » (*Tat twam asi*). Cette doctrine n'est d'ailleurs nullement particulière à l'Inde, comme le montrent de nombreux textes appartenant à d'autres formes traditionnelles ; ici comme dans le cas de la « réminiscence », il s'agit d'une doctrine qui fait véritablement partie de la tradition universelle.

— On nous a communiqué quelques numéros d'une revue intitulée *France-Orient*, publiée dans l'Inde, et où, parmi des articles dont la plupart sont purement littéraires ou même politiques, nous avons eu la surprise d'en trouver, sous la rubrique « Lettres orientales », quelques-uns qui présentent un tout autre caractère. Nous voulons parler surtout d'articles signés Alain Daniélou, qui se rapportent aux sciences et aux arts traditionnels de l'Inde, et dans lesquels, sans toucher directement

au côté proprement [266] métaphysique de la doctrine, l'auteur fait preuve de connaissances fort intéressantes et s'inspire d'un esprit véritablement traditionnel. Dans *La science des symboles et les principes de l'art religieux hindou* (n° d'octobre 1944), il insiste sur la nécessité, « pour comprendre les bases de l'art traditionnel hindou, de connaître d'abord le sens des symboles qu'il emploie » ; et cette compréhension « implique une connaissance profonde des lois qui régissent l'Univers ». Après avoir expliqué comment la science des symboles « fait partie de l'interprétation cosmologique des textes vêdiques », il donne divers exemples de son application à l'iconographie, parmi lesquels la description de *Kâlî*, qui est, comme il le dit « l'une des déités hindoues le plus souvent mal comprises ». — Dans *La théorie hindoue de l'expression musicale* (n° de décembre 1944), M. Daniélou, après avoir expliqué l'incompatibilité d'ordre technique qui existe entre la musique modale et la musique harmonique, donne un aperçu des effets qui peuvent être obtenus par la première, y compris son application thérapeutique. « Comme toutes les sciences hindoues, la science musicale est essentiellement l'application au monde des sons d'une théorie métaphysique des nombres et de leurs correspondances ; la théorie musicale hindoue n'est expérimentale que dans ses limitations, jamais dans ses principes ». Viennent ensuite quelques considérations particulièrement dignes de remarque sur la « spirale des sons » et la théorie des *shrutis*, ainsi que sur le principe des correspondances, par l'utilisation duquel « la science hindoue des sons dépasse de beaucoup la science moderne ». L'auteur paraît d'ailleurs s'être « spécialisé » surtout dans l'étude de la musique orientale, car on annonce d'autre part la publication d'un ouvrage de lui, *Introduction à l'étude des gammes musicales*, basé sur les mêmes principes traditionnels. *La danse classique hindoue* (n° de février 1945) expose succinctement les principes de cet art d'après le *Nâtya-Shâstra* et l'*Abbinaya-Darpana*. — *L'alphabet sanscrit et la langue universelle* (n° d'avril-mai 1945) est peut-être le plus important des articles de M. Daniélou, ou du moins de ceux dont nous avons eu connaissance, car il apporte des données vraiment inédites sur le *Mahêshwara-Sûtra* et la valeur symbolique des lettres de l'alphabet sanscrit. [267] Nous ne pouvons songer à le résumer ici, et nous nous contenterons de signaler les considérations sur la manifestation de la parole, qui « reproduit le procédé même de la manifestation universelle », et sur le « langage vrai », constitué par « des sons dont les rapports forment une représentation

exacte en mode vibratoire de certains principes, de certaines entités cosmiques qui, descendant graduellement dans le manifesté, se subdivisent indéfiniment en « mots », correspondant exactement aux formes changeantes du monde naturel » ; « ce langage vrai reste toujours l’étalon sur lequel peuvent se mesurer les langues parlées qui en sont les formes plus ou moins corrompues et qui ne sont belles, intelligibles, que dans la mesure où elles restent en accord avec les principes de la langue originelle, que les Hindous identifient à la forme de la « Connaissance Éternelle », le *Vêda*. Il est seulement à regretter que, entraîné par l’idée, d’ailleurs très juste en elle-même, que les mêmes principes sont applicables à toutes les langues, l’auteur ait cru pouvoir, vers la fin de son article, donner quelques exemples empruntés aux langues occidentales modernes, dont certaines sont correctes pour la raison très simple qu’il s’agit de mots ayant réellement, au point de vue étymologique, la même racine que les mots sanscrits correspondants (ce dont il ne semble pas s’être aperçu), mais dont d’autres sont plus que contestables et ne reposent même que sur diverses confusions (par exemple entre les éléments secondaires des mots composés et leur partie essentielle). Si l’on veut se garder de toute « fantaisie », on ne saurait jamais être trop prudent quand il s’agit d’appliquer des principes traditionnels à des langues qui en sont aussi éloignées que celles-là à tous les égards ; mais, bien entendu, cette réserve sur un point particulier ne diminue en rien la valeur du reste de cette remarquable étude.

— Dans la même revue également (n° de juin 1945) un article publié sous la signature de Shrî Aurobindo nous a causé un pénible étonnement ; nous disons seulement sous sa signature, parce que, jusqu’à nouvel ordre, nous nous refusons à croire qu’il soit réellement de lui, et nous [268] préférons supposer qu’il ne s’agit que d’un « arrangement », si l’on peut dire, dû à l’initiative de quelque disciple mal avisé. En effet, cet article, intitulé *La Société et la spiritualité*, ne contient guère que de déplorables banalités « progressistes », et, s’il ne s’y trouvait çà et là quelques termes sanscrits, il donnerait assez exactement l’impression d’un prêche de quelque pasteur « protestant libéral » imbu de toutes les idées modernes ! Mais, pour dire toute la vérité, il y a déjà longtemps que nous nous demandons quelle peut être au

juste la part de Shrî Auro-bindo lui-même dans tout ce qui paraît sous son nom.

[269]

ÉTUDES DE L’HINDOUISME

COMPTE-RENDU DE REVUES

Année 1947

Retour à la table des matières

— Dans le ***Journal of American Folklore*** (1941), M. Coomaraswamy a donné *A Note on the Stickfast Motif :* il s’agit des contes ou des récits symboliques, dont plusieurs se rencontrent dans les textes bouddhiques et notamment dans les *Jâtakas*, où un objet enduit de glu ou un autre piège du même genre (qui quelquefois est ou paraît animé) est posé par un chasseur qui représente la Mort ; l’être qui se prend à ce piège y est généralement attiré par la soif ou par quelque autre désir l’amenant à errer dans un domaine qui n’est pas le sien propre, et figurant l’attraction pour les choses sensibles. L’auteur montre, par divers rapprochements, qu’une histoire de ce type peut fort bien avoir existé dans l’Inde longtemps avant d’y revêtir sa forme spécifiquement bouddhique, et qu’elle pourrait même y avoir eu son origine, bien que pourtant il n’en soit pas forcément ainsi et qu’on puisse aussi admettre que, de quelque source préhistorique commune, elle s’est répandue également dans l’Inde et ailleurs ; mais ce qu’il faut maintenir en tout cas, c’est que l’historien des « motifs », pour que ses investigations soient valables, ne doit pas seulement tenir compte de leur « lettre » ou de leur forme extérieure, mais aussi de leur « esprit », c’est-à-dire de leur signification réelle, ce que malheureusement les « folkloristes » paraissent oublier trop souvent.

— Du même auteur dans *Motive* (n° de mai 1944), un article intitulé *Paths that lead to the same Summit*, et portant en outre, pour sous-titre, *Some Observations on Comparative Religion :* il y montre tout d’abord les causes qui, dans l’étude comparative des religions telle qu’on l’envisage aujourd’hui, s’opposent le plus souvent à toute véritable compréhension, que cette étude soit faite par ceux qui regardent leur propre religion comme la seule vraie, ou au contraire par ceux qui sont des adversaires de toute religion, ou encore par ceux qui se font de la religion une conception simplement « éthique » et non doctrinale. Le but essentiel de cette étude devrait être de permettre [270] de reconnaître l’équivalence des formulations, différentes en apparence et en quelque sorte accidentellement, qui se rencontrent dans les diverses formes traditionnelles, ce qui fournirait aux adhérents respectifs de celles-ci une base immédiate d’entente et de coopération par la reconnaissance de leurs principes communs ; et il est bien entendu qu’il ne saurait aucunement s’agir en cela de ce qu’on est convenu d’appeler « tolérance », et qui n’est au fond que l’indifférence à l’égard de la vérité. D’autre part, une telle entente impliquerait naturellement la renonciation à tout prosélytisme et à toute activité « missionnaire » telle qu’on l’entend actuellement ; du reste, la seule véritable « conversion », et dont tous ont également besoin, c’est la *metanoia* entendue dans son sens originel de métamorphose intellectuelle, et qui ne conduit pas d’une forme de croyance à une autre, mais bien de l’humain au divin. Viennent ensuite des exemples caractéristiques des points de vue exprimés par des anciens et d’autres « non-chrétiens » en parlant de religions autres que la leur, et qui témoignent d’une égale compréhension de ces formes différentes ; et M. Coomaraswamy indique, en outre, le profit que l’étudiant des « religions comparées » pourrait et devrait retirer, pour l’intelligence même de sa propre religion, de la reconnaissance de doctrines similaires exprimées dans un autre langage et par des moyens qui peuvent lui sembler étranges. « Il y a de nombreux chemins qui conduisent au sommet d’une seule et même montagne ; leurs différences sont d’autant plus apparentes que nous sommes plus bas, mais s’évanouissent au sommet ; chacun prend naturellement celui qui part du point où il se trouve lui-même ; celui qui tourne autour de la montagne pour en chercher un autre n’avance pas dans son ascension ».

Dans une série de notes intitulée *Some Sources of Buddhist Iconography* (D^r^ B. C. Law Volume, Part I), M. Coomaraswamy donne quelques nouveaux exemples de la conformité de cette iconographie avec le symbolisme hindou antérieur au bouddhisme. La représentation du Buddha comme un « pilier de feu » est en étroite relation avec la description de *Brahma* comme l'« Arbre de vie », [271] qui est aussi un « buisson ardent » ; ce pilier axial, qui supporte le Ciel, est naturellement aussi un symbole d'*Agni*, et « il n'est pas douteux que les représentations d'un pilier ou d'un arbre de feu supporté par un lotus sont en définitive basées sur les textes vêdiques concernant la naissance unique et archétype d'*Agni Vanaspati*, l'arbre aux mille branches, né dans le lotus ». — Le prototype de la victoire du Buddha dans sa dispute contre Kassapa dont le bois destiné au feu sacrificiel ne veut pas brûler, tandis que le sien s'enflamme immédiatement, se trouve dans la *Taittirîya Samhita* (II, 5, 8). — La flamme sur la tête d'un Buddha a son explication dans ce passage de la *Bhagavad-Gîtâ* (XIV, II) : « Là où il y a Connaissance, la lumière jaillit des orifices du corps ». — La lutte du Boddhisattwa avec *Mâra*, immédiatement avant le « Grand Éveil », a pour prototype le combat d'*Indra* contre *Vritra*, *Ahi* ou *Namuchi*, qui sont tous pareillement identifiés à la Mort (*Mrityu*). Dans les deux cas, le héros, quoique seul, a pourtant une « suite » ou une « garde », qui est constituée en réalité par les « souffles » (*prânâh*) ou les pouvoirs régénérés de l'âme, rassemblés en *samâdhi*. Cet état de « possession de soi-même », dans lequel sont dominées les formes de la Mort (figurées par l'armée de *Mâra*), est souvent désigné comme un « sommeil », bien qu'il soit véritablement l'état le plus complètement « éveillé » qui puisse être ; il y a là, comme il arrive toujours dans les cas similaires, un renversement des rapports qui existent, dans les conditions ordinaires, entre le sommeil, et la conscience à l'état de veille : « que notre vie présentement active soit un « rêve » dont nous nous éveillerons quelque jour, et que, étant ainsi éveillés, nous devions sembler plongés dans le sommeil, c'est là une conception qui revient constamment dans les doctrines métaphysiques du monde entier ». — Enfin, il est signalé que dans certaines représentations de l'armée de *Mâra* figurent des démons sans tête ; ceci se rapporte à une question que M. Coomaraswamy a traitée plus amplement dans d'autres études dont nous parlerons prochainement.

[272]

— Dans ***Psychiatry*** (n° d’août 1946), M. A. K. Coomaraswamy examine deux catégories de faits qui sont de ceux que les ethnologues interprètent mal en raison de leurs idées préconçues sur la « mentalité primitive », et aussi de leur tendance à ne considérer que comme des particularités locales ce qui représente en réalité des « survivances », parfois plus ou moins dégénérées, de théories qui se retrouvent dans toutes les doctrines traditionnelles. Le premier cas est celui de la « croyance » de certains peuples suivant laquelle la conception et la naissance des enfants auraient, en réalité, une cause d’ordre non pas physiologique, mais spirituel, consistant dans la présence d’une entité dont l’union du père et de la mère servirait seulement à préparer l’incarnation ; or, sous une forme ou sous une autre, la même chose se trouve exprimée dans toutes les traditions, comme le montrent de nombreux exemples précis tirés des doctrines hindoues, grecques, chrétiennes et islamiques. Dans le second cas, il s’agit de ce que certains ont cru devoir appeler le *puppet-complex*, c’est-à-dire l’idée suivant laquelle l’individu humain se considère comme comparable à une marionnette, dont les actions ne sont pas dirigées par sa propre volonté, mais par une volonté supérieure, qui est en définitive la Volonté divine elle-même ; cette idée, qui implique au fond la doctrine de *lîlâ* et celle du *sûtrâtmâ*, existe explicitement dans les traditions hindoue et bouddhique, et aussi, d’une façon non moins nette, chez Platon lui-même, d’où elle est passée au moyen âge occidental. Comme le dit M. Coomaraswamy, « l’expression *complex*, qui suppose une psychose, est tout à fait inappropriée pour désigner ce qui est en réalité une théorie métaphysique » ; et, d’autre part, « il est impossible de prétendre avoir envisagé des « enseignements traditionnels » dans leur vraie perspective si l’on ignore leur universalité », contrairement à ce que semblent penser les partisans de l’actuelle « méthode anthropologique », la simple observation des faits, quelque soin et quelque exactitude qu’on y apporte, est assurément bien loin de suffire à leur véritable compréhension.

[273]

ÉTUDES DE L’HINDOUISME

COMPTE-RENDU DE REVUES

Année 1949

Retour à la table des matières

Dans la revue *Études* (n° de décembre 1948), le R. P. Jean Daniélou a publié un article intitulé *Le yogi et le Saint*, à propos de différents ouvrages concernant les doctrines hindoues, parmi lesquels les nôtres : nous devons dire franchement que, d’après ce que nous avions eu l’occasion de voir de lui précédemment sur d’autres sujets, nous nous serions attendu à plus de compréhension de sa part. Il est vrai que, au début, il a soin de marquer une différence entre la doctrine traditionnelle authentique telle que nous l’exposons et « l’hindouisme moderne, nous dirions presque moderniste », que d’autres s’attachent à présenter, et cela est assurément très bien ; mais, par la suite, il ne maintient guère rigoureusement cette dis-tinction essentielle, si bien qu’on ne sait plus toujours très exactement à qui ou à quoi s’adressent ses critiques et ses objections, et qu’en définitive elles aboutissent malheureusement à une méconnaissance complète de l’idée même de la tradition. Il renouvelle la confusion qui consiste à parler de « mystique » au sujet de l’Inde, et il éprouve même le besoin de ressusciter la conception d’une soi-disant « mystique naturelle » lancée jadis par quelques philosophes « néo-scolastiques » dans les *Études carmélitaines*, qui elles-mêmes en sont d’ailleurs arrivées maintenant, comme on a pu le voir par ce que nous en avons dit récemment, à adopter une nouvelle attitude assez différente de celle-là… Nous n’entrerons pas dans le détail des erreurs d’interprétation qui, pour la plupart, ne sont que des conséquences plus ou moins directes de cette équivoque : ain-

si, pour en donner un exemple, le *Yoga* n'est nullement assimilable à l'« union mystique », et toute comparaison qu'on prétendra établir en partant d'une telle assimilation sera nécessairement faussée par là-même. Nous ne comprenons d'ailleurs pas comment l'auteur, écrivant que « la mystique hindoue est une mystique de l'unité impersonnelle » a pu mettre en note une référence pure et simple à un de nos ouvrages, ce qui risque fort de faire croire à ses lecteurs que nous-même avons dit cela ou quelque chose d'équivalent ; un semblable procédé nous paraît pour le moins étrange, et il est difficilement concevable [274] aussi qu'on puisse pousser l'incompréhension jusqu'à qualifier de « subtil syncrétisme » l'affirmation de l'unité transcendante de toutes les formes traditionnelles ! Mais ce qui est peut-être le plus curieux, c'est ceci : tout ce que le P. Daniélou dit des insuffisances de toute « sagesse humaine » est parfaitement juste en soi, et non seulement nous sommes entièrement d'accord avec lui là-dessus, mais nous irions même volontiers encore plus loin que lui en ce sens ; seulement, nous ne saurions trop protester contre l'application qu'il veut en faire, car, lorsqu'il est question de la tradition hindoue, et d'ailleurs également de toute tradition quelle qu'elle soit, ce n'est aucunement de cela qu'il s'agit, la tradition n'étant précisément telle qu'en raison de sa nature essentiellement supra-humaine. Les intentions les plus « conciliantes », si elles n'impliquent pas la reconnaissance de ce point fondamental, tombent en quelque sorte dans le vide, puisque ce à quoi elles s'adressent n'a rien de commun avec ce qui existe en réalité, et elles ne peuvent même qu'inciter à quelque méfiance ; une allusion à une tentative poursuivie actuellement pour créer une mystique chrétienne de structure « hindouiste » donne en effet à penser que certains n'ont pas renoncé aux visées « annexionnistes » que nous avons dénoncées autrefois. Quoi qu'il en soit, la conclusion qu'il nous faut surtout tirer nettement de tout cela, c'est qu'aucune entente n'est réellement possible avec quiconque a la prétention de réserver à une seule et unique forme traditionnelle, à l'exclusion de toutes les autres le monopole de la révélation et du surnaturel.

— ***La Revue de l'Histoire des Religions*** (n° de juillet-décembre 1948) contient un article de M. Mircea Eliade intitulé *Le « dieu lieur » et le symbolisme des nœuds ;* il s'agit en premier lieu de Varuna, mais, dans l'Inde vêdique elle-même, celui-ci n'est pas le seul « dieu lieur », et, d'autre part, on trouve dans les traditions les plus diverses des concepts qui répondent au même « archétype », et aussi des rites qui utilisent le symbolisme du « liage », en l'appliquant d'ailleurs dans les domaines multiples et très différents les uns des autres. M. Eliade remarque très [275] justement que ces similitudes n'impliquent pas nécessairement une filiation « historique » comme celle que supposent les partisans de la « théorie des emprunts », et que tout cela est loin de se laisser réduire exclusivement à une interprétation « magique » ou même « magico-religieuse » et est en connexion avec toute une série d'autres symboles, tels que « le tissage du Cosmos, le fil de la destinée humaine, le labyrinthe, la chaîne de l'existence, etc. » , qui en définitive se rapportent à la structure même du monde et à la situation de l'homme dans celui-ci. Il nous paraît particulièrement important de noter ici le rapport du symbolisme des nœuds avec celui du tissage, et d'ajouter que, au fond, tous ces symboles se rattachent plus ou moins à celui du *sûtrâtmâ* dont nous avons souvent parlé ; en ce qui concerne le symbolisme « labyrinthique », nous rappellerons notre article intitulé *Encadrements et labyrinthes* (n° d'octobre-novembre 1947) et l'étude d'A. K. Coomaraswamy à laquelle il se référait et que mentionne aussi M. Eliade ; il est d'ailleurs possible que nous ayons encore à revenir sur cette question. – Un article de M. E. Lamotte sur *La légende du Buddha* est surtout, en réalité, un exposé des vues discordantes qui ont été soutenues sur ce sujet par les orientalistes, et notamment des discussions entre les partisans de l'explication « mythologique » et ceux de l'explication « rationaliste » ; d'après ce qui est dit de l'état actuel de la question, il semble qu'on ait fini par reconnaître généralement l'impossibilité de séparer les éléments authentiquement biographiques des éléments légendaires. Cela n'a sans doute pas une bien grande importance au fond, mais ce doit être plutôt pénible pour des gens aux yeux desquels le point de vue historique est à peu près tout ; et comment pourrait-on faire comprendre à ces « critiques » que le caractère « mythique » ou symbolique de certains faits

n'exclut pas forcément leur réalité historique ? Ils en sont réduits, faute de mieux, à comparer les textes pour tâcher d'en dégager les « états successifs » de la légende et les divers facteurs qui sont censés avoir contribué à son développement.

— Dans le deuxième n° d'une revue intitulée *Hind*, qui semble accueillir indistinctement des choses fort disparates [276] (il paraît que cela s'appelle être « objectif »), mais dont la tendance dominante est visiblement très « moderniste », un orientaliste, M. Louis Renou, a donné, sous le titre *L'Inde et la France*, une sorte d'historique des travaux sur l'Inde faits en France depuis le XVIII^e^ siècle jusqu'à nos jours. Cela ne présente évidemment, dans son ensemble, aucun intérêt spécial à notre point de vue ; mais il s'y trouve un paragraphe qui mérite d'être reproduit intégralement (il s'agit de l'utilité qu'il peut y avoir à « conserver un certain contact avec cette masse anonyme de lecteurs au sein desquels peut surgir un jour une vocation », et qui n'est sans doute pas autre chose que ce qu'on appelle communément le « grand public ») : « ce contact ne doit pas, cependant, être recherché au détriment de la vérité. Il y a toujours quelque abus de pouvoir à trancher dans l'arène de questions délicates, surtout pour un domaine comme l'indianisme où tant de problèmes attendent leur solution. Mais tout est une question de mesure. Ce qui est franchement malhonnête, c'est d'utiliser l'Inde et la spiritualité indienne pour bâtir d'ambitieuse et vaines théories à l'usage des Illuminés d'Occident. Par le foisonnement des systèmes, par l'étrangeté de certaines conceptions, la pensée indienne donnait ici, il faut l'avouer, quelque tentation. C'est en partant de notions et d'images indiennes, plus ou moins déformées, que sont nées les sectes néo-bouddhistes, les mouvements théosophiques qui ont pullulé en Occident. Le succès des élucubrations d'un René Guénon, ces soi-disant révélations sur la Tradition dont il se croit le détenteur, montrent assez le danger. On veut distinguer à côté de l'indianisme officiel ou universitaire, voué, comme on nous dit, à la grammaire, un indianisme qui seul atteint à l'essence des choses. En réalité, un indianisme de voyageurs superficiels, de journalistes, quand ce n'est pas celui de simples exploiteurs de la crédulité publique, qui se flattent d'instruire un public ignorant sur le *Vêdânta*, le *Yoga* ou le Tantrisme ». Tous ceux qui ont la moindre connaissance

de notre œuvre sauront apprécier comme il convient l'« honnêteté » du procédé qui consiste à placer la phrase qui nous vise, et dont ils pourront admirer par surcroît l'exquise politesse, entre la mention des théosophistes et celle des voyageurs et des journalistes ; si incompréhensif que puisse être un orientaliste, [277] il n'est tout de même guère possible qu'il le soit au point de n'avoir aucunement conscience de l'énormité de pareils rapprochements. Nous souhaiterions à M. Louis Renou, ou à n'importe lequel de ses confrères, d'avoir fait seulement la millième partie de ce que nous avons fait nous-même pour dénoncer la malfaisance de ceux qu'il appelle les « Illuminés d'Occident » ! D'un autre côté, nous n'avons assurément rien de commun avec les voyageurs, superficiels ou non, ni avec les journalistes, et nous n'avons jamais fait, fût-ce occasionnellement, ni l'un ni l'autre de ces métiers ; nous n'avons jamais écrit une seule ligne à l'intention du « grand public », dont nous ne nous soucions nullement, et nous ne pensons pas que personne puisse pousser plus loin que nous le mépris de tout ce qui est « vulgarisation »). Ajoutons que nous ne prétendons être le « détenteur » de quoi que ce soit, et que nous nous bornons à exposer de notre mieux ce dont nous avons pu avoir connaissance d'une façon directe, et non point à travers les « élucubrations » déformantes des orientalistes ; mais évidemment, aux yeux de ceux-ci, c'est un crime impardonnable de ne pas consentir à se mettre à leur école et de tenir par-dessus tout à garder son entière indépendance pour pouvoir dire « honnêtement » et « sincèrement » ce qu'on sait, sans être contraint de le dénaturer pour l'accommoder à leurs opinions profanes et à leurs préjugés occidentaux. Maintenant, que nous en soyons arrivé à être considéré comme un « danger » à la fois par les orientalistes « officiels ou universitaires » et par les « Illuminés d'Occident », théosophistes et occultistes de toute catégorie, c'est là une constatation qui ne peut certainement que nous faire plaisir, car cela prouve que les uns et les autres se sentent atteints et craignent de voir sérieusement compromis le crédit dont ils ont joui jusqu'ici auprès de leurs « clientèles » respectives… Nous noterons encore que l'article en question se termine par un éloge de Romain Rolland, ce qui est un trait bien significatif en ce qui concerne la mentalité de certaines gens ; après l'attaque encore plus ridicule qu'odieuse que M. Louis Renou a trouvé bon de lancer contre nous, sans même essayer de la justifier par l'ombre d'une critique tant soit peu précise, nous éprouvons une certaine satisfaction à le voir déclarer qu'il « ne pou-

vait mieux clore cette étude qu'en [278] évoquant la mémoire » de ce personnage dont le sentimentalisme niais s'apparente d'assez près à celui des théosophistes et autres « néo-spiritualistes » et a d'ailleurs tout ce qu'il faut pour plaire au « public ignorant » qui se laisse prendre aux racontars des journalistes et des voyageurs. Enfin, détail vraiment amusant, l'article est accompagné, en guise d'illustration, de la photographie d'un fragment de manuscrit sanscrit dont le cliché a été mis à l'envers ; ce n'est sans doute là qu'un accident de mise en pages, mais qui n'en a pas moins en quelque sorte une valeur de symbole, car il n'arrive que trop souvent aux orientalistes d'interpréter les textes à l'envers !

— Dans ***Atlantis*** (n° de septembre 1948), M. Paul Le Cour (il s'est décidé pour cette fois à signer d'une façon « normale »), se mettant *À la recherche d'une doctrine*, la commence par un prétendu exposé du Brahmanisme, qui, comme on pouvait s'y attendre de sa part, n'en est en réalité qu'une odieuse caricature ; outre les fantaisies habituelles sur la « race aryanne » ou « arganne » et sur *Aor-Agni*, il y a là à peu près autant d'erreurs que de mots, et il y en a même par surcroît quelques-unes quine se rapportent pas au Brahmanisme, témoin cette assertion vraiment énorme que « les Soufis sont les tenants du Mazdéisme » ! Le but principal de ce beau travail semble être, non seulement de dénigrer l'Inde une fois de plus, mais plus particulièrement de persuader à ses lecteurs qu'elle a tout emprunté à l'Occident, surtout à la Grèce et… au Christianisme nestorien : il n'en est évidemment pas à un anachronisme près. Tout cela ne mérite certainement pas qu'on s'arrête à le relever en détail, et ce serait franchement risible si, au fond, il n'était pas plutôt triste de voir s'étaler ainsi tant de haineuse incompréhension. En ce qui nous concerne, nous devons constater que, malgré toutes nos rectifications, il s'obstine à nous attribuer, pour la vingtième fois peut-être, une phrase, toujours la même, que nous n'avons jamais écrite ; dans ces conditions, est-il encore possible d'admettre qu'il le fait avec une entière bonne foi ? Au surplus, nous devons encore lui signifier expressément que nous n'avons jamais [279] entendu nous faire le « propagateur » de quoi que ce soit, et aussi que nous n'avons jamais eu aucun « disciple ». Dans un compte rendu dérisoire du livre de notre collaborateur F. Schuon (il s'est en-

core amusé, suivant son habitude, à compter les mots de certaines phrases) il a laissé échapper une affirmation qu'il est bon d'enregistrer : il écrit que « l'intuition intellectuelle, c'est l'esprit d'invention, la technique, l'instinct des insectes, des castors » (combien cela est « intellectuel » en effet !), ce qui revient à dire que, en dépit de toutes nos explications précises, il la confond purement et simplement avec l'intuition Bergsonienne, ou qu'il confond le supra-rationnel avec l'infra-rationnel ; cela seul ne suffit-il pas à donner assez exactement la mesure de la compréhension dont il est capable ? Voilà quelqu'un qui est vraiment bien qualifié pour dénoncer chez les autres de prétendues « erreurs »… qui n'en sont que pour ceux qui, comme lui, ignorent totalement le véritable sens des doctrines traditionnelles !

— Dans ***Atlantis***, M. Paul Le Cour, s'étant mis *À la recherche d'une doctrine*, avait commencé ce qu'il lui plaît d'appeler une « étude objective » par une pitoyable diatribe contre le Brâhmanisme dont nous avons parlé en son temps (voir n° de janvier-février 1949, et il a continué en s'occupant du Bouddhisme. Nous n'avons pas eu connaissance du n° qu'il a consacré au Bouddhisme en général, mais seulement du suivant (n° de janvier 1949), dans lequel il est plus spécialement question du *Lamaïsme ;* naturellement, on y retrouve la plupart des opinions qui traînent un peu partout en Occident : déclamations contre les « pratiques grossières et superstitieuses », ce qui vise surtout le Tantrisme ; confusion qui fait prendre les *mantras* pour des « formules magiques » ; attribution d'un caractère « mystique » à ce qui est tout autre chose en réalité, allant même jusqu'à parler d'une « initiation mystique », qu'il faudrait d'ailleurs distinguer d'une « initiation ésotérique » ayant simplement pour but de « procurer les pouvoirs » ! Laissons là ce beau gâchis, et constatons seulement que l'auteur énonce triomphalement, dans ses conclusions, que le Lamaïsme « ne remonte qu'au VII^{e} siècle [280] de notre ère », comme si jamais personne avait prétendu le contraire ; il est vrai que cela permet de supposer sans trop d'invraisemblance qu'il a été « influencé par le Christianisme », ce qui explique sa satisfaction ; à part cela, nous ne trouvons guère, comme digne d'être noté, que le reproche bien amusant qui est fait au Bouddhisme de « ne pas se préoccuper du dé-

miurge » ! En ce qui nous concerne, M. Paul Le Cour nous traite encore de « propagandiste de l'Hindouisme » ; nous devons donc lui signifier une fois de plus que nous n'avons jamais été le « propagandiste » de quoi que ce soit, et que, étant donné tout ce que nous avons écrit aussi explicitement que possible contre la propagande sous toutes ses formes, cette assertion constitue une calomnie bien caractérisée.

P. S. — On nous a signalé que, dans une *Histoire de la Littérature française* publiée récemment par M. Henri Clouard, il y avait un passage nous concernant ; nous en avons été fort étonné, car notre œuvre n'a assurément, à aucun point de vue, rien de commun avec la littérature. Cela était pourtant vrai, et ce passage témoigne d'ailleurs d'une assez remarquable incompréhension ! Comme il n'est pas très long, nous le reproduisons intégralement pour que nos lecteurs puissent en juger : « René Guénon, savant auteur d'une *Introduction à l'étude des doctrines hindoues* (1921), et qui estime avoir trouvé dans l'Orient de Tagore et même de Gandhi le seul refuge possible d'une intellectualité désintéressée et pure (*Orient et Occident*, 1924), a construit dans *Les États multiples de l'être* une métaphysique de l'ascension à Dieu par une série d'épurations qui équivaut à une longue expérience mystique. Le lecteur a le droit de se demander si le Dieu de Guénon est autre chose qu'un état subjectif de sérénité ; il accepte en tout cas de voir traiter en dangereuses idoles Science et Progrès ; il se laisse enseigner une philosophie du détachement. Mais il se rappelle avec scepticisme et mélancolie ces premières années de l'entre-deux-guerres où l'on écoutait l'Allemagne défaite vaticiner sur le déclin de l'Occident, où la traduction du livre anglais de Fernand (*sic*) Ossendowski *Bêtes, Hommes et Dieux* (1924), faisait fureur, et où l'Europe parut [281] s'abandonner aux appels pernicieux des pays ancestraux d'Asie, si fidèles à eux-mêmes, si mystérieux et d'où peut toujours surgir à nouveau Gengis-Khan ». — D'abord, nous ne nous sommes jamais occupé que de l'Orient traditionnel, qui est assurément fort éloigné de « l'Orient de Tagore et de Gandhi » ; celui-ci ne nous intéresse pas le moins du monde, et aucun de nos ouvrages n'y fait la moindre allusion. Ensuite, nous ne voyons pas trop bien ce que peut vouloir dire « une métaphysique de l'ascension à Dieu », ni comment ce qui est métaphysique pourrait équivaloir à une « expérience mystique » ;

nous n’avons d’ailleurs rien « construit », puisque nous nous sommes toujours borné à exposer de notre mieux les doctrines traditionnelles. Quant au Dieu qui serait un « état subjectif », cela nous paraît entièrement dépourvu de sens ; après que nous avons si souvent expliqué que tout ce qui est « subjectif » ou « abstrait » n’a pour nous absolument aucune valeur, comment peut-on bien nous attribuer une pareille absurdité ? Nous ne savons à quoi tendent au juste les rapprochements de la fin, mais ce que nous savons bien, c’est qu’ils ne reposent sur rien ; tout cela est bien peu sérieux… Enfin, nous nous demandons ce qui a déterminé le choix des trois livres qui sont mentionnés de préférence à tous les autres, à moins que ce ne soient les seuls que M. Clouard ait eu l’occasion de lire ; en tout cas, les amateurs de « littérature » qui s’en rapporteront à lui seront vraiment bien renseignés !

[282]

ÉTUDES DE L’HINDOUISME

COMPTE-RENDU DE REVUES

Année 1950

Retour à la table des matières

Dans le n° d’avril 1950 de la revue *Témoignages*, publiée par l’Abbaye bénédictine de la Pierre-qui-Vire, il a paru un long article intitulé *Sagesse hindoue et sagesse chrétienne*, par Dom Irénée Gros, qui présente bien des ressemblances avec celui que le R. P. Jean Daniélou avait consacré au même sujet dans les *Études* et dont nous avons rendu compte précédemment (voir n° de juin 1949). Tout d’abord, il est fait mention de nos ouvrages tout au début, alors qu’il n’en est plus aucunement question par la suite ; il nous semble bien que cela ne peut avoir pour but que de créer, à notre détriment ou plutôt à celui des doctrines que nous exposons, une confusion avec les « néo vêdantistes » plus ou moins affectés par les idées modernes, ainsi qu’avec les divers « vulgarisateurs » qui sont fréquemment cités au cours de l’article. Quant au fond, c’est toujours la même chose : affirmation que le Christianisme possède le monopole du surnaturel et est seul à avoir un caractère « transcendant », et, par conséquent, que toutes les autres traditions sont « purement humaines », ce qui, en fait, revient à dire qu’elles ne sont nullement des traditions, mais qu’elles seraient plutôt assimilables à des « philosophies » et rien de plus. « La Sagesse divine, est-il dit expressément, n’a pas de commune mesure avec cette sagesse humaine que nous propose l’Orient ; le Christianisme est d’un autre ordre » ; autrement dit, le Christianisme seul est une expression de la Sagesse divine ; mais malheureusement ce ne

sont là que des affirmations, et en réalité, pour ce qui est des doctrines authentiquement traditionnelles, que ce soit celle de l'Inde ou toute autre, aussi bien que le Christianisme lui-même, ce n'est en aucune façon de « sagesse humaine » qu'il s'agit, mais toujours de « Sagesse divine ». Nous avons fait aussi une curieuse remarque, qui confirme d'ailleurs une impression que nous avions déjà eue à plusieurs reprises dans des cas similaires : c'est qu'on appelle « Dieu transcendant » le Non-Suprême, tandis qu'on considère le Suprême comme « immanent », alors que c'est exactement le contraire qui est vrai ; nous ne réussissons pas à nous expliquer ce renversement, et nous devons reconnaître qu'il procède d'une mentalité qui nous échappe ; mais [283] cela ne pourrait-il pas jeter quelque jour sur la façon dont on entend la « transcendance » du Christianisme ? Bien entendu, nous retrouvons encore là-dedans la « mystique naturelle », expression qui, du moins en ce qui concerne l'Inde et plus généralement l'Orient (car nous ne savons pas si elle correspond à quelque réalité en Occident), est appliquée à quelque chose qui précisément n'est ni mystique ni naturel. On tient d'autant plus à ne voir que de l' « humain » dans les doctrines hindoues que cela faciliterait grandement les entreprises « annexionnistes » dont nous avons déjà parlé en diverses occasions, et dont il est de nouveau question ici, car on pourrait alors « gagner la philosophie hindoue au service du Christianisme comme le moyen âge a su conquérir la philosophie grecque » ; seulement, ce à quoi l'on a affaire est d'un tout autre ordre que la philosophie grecque et n'est même aucunement une « philosophie », de sorte que la comparaison porte entièrement à faux. Si l'on pouvait obtenir le résultat visé, on daignerait consentir à accorder aux doctrines hindoues, ou plutôt à une certaine partie d'entre elles (car on saurait choisir adroitement ce qu'on estimerait pouvoir « servir »), une « place subordonnée », en y mettant comme condition que l'Inde « renonce à sa métaphysique », c'est-à-dire qu'elle cesse d'être hindoue ; le prosélytisme occidental ne doute vraiment de rien, et nous le savions d'ailleurs depuis longtemps déjà ; mais comme il s'agit en fait de deux traditions, qui comme telles sont d'essence également surnaturelle et « non-humaine », et qui ne peuvent par conséquent, qu'entrer en rapport sur un pied de stricte égalité ou s'ignorer mutuellement, il va de soi que c'est là une impossibilité pure et simple. Nous ajouterons seulement que tout cela s'accompagne d'une argumentation purement verbale, qui ne peut paraître convaincante qu'à ceux qui sont déjà persuadés d'avance, et qui

vaut tout juste autant que celle que les philosophes modernes emploient, avec d’autres intentions, quand ils prétendent imposer des limites à la connaissance et veulent nier tout ce qui est d’ordre supra-rationnel ; les choses de ce genre, de quelque côté qu’elles viennent, nous font toujours penser irrésistiblement à ce que pourraient être les raisonnements tenus par un aveugle qui aurait entrepris de prouver que la lumière n’existe pas !

[284]

[285]

[287]

Reproduction numérique de l'édition de mai 1989

Imprimé en France par
ISl PRINT
15 rue Francis de Pressensé
93210 La Plaine Saint Denis
Tél. : 01 55 87 45 80
www.isiprint.nct